أوراق فلسفية

العدد 14
كتاب غير دوري
علمية محكمة

سارتر فى الذاكرة العربية



* سارتر فى حياتنا الثقافية — زكى نجيب محمود
* سارتر والعرب: ملاحظات هامشية — إدوارد سعيد
* دموع سارتر — عبدالكبير الخطيبى
* حوار سارتر وعبدالناصر — عن: محمد حسنين هيكل
* الوجوه الثلاثة لسارتر — برنار هنرى ليفى - ميرمام رزق الله
* من الرعب من الحرية إلى الحرية المرعبة — مجاهد عبدالمنعم مجاهد
* سارتر والسينما — طه حسين
* موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية — عبدالوهاب جعفر

* Contesting the Ethical in Sartre's "The Flies" — Robert Switzer
* Sartre at one Hundred : — Thomas R. Flynn
* Sartre in Arabic Memory — Maher S. Farid

أوراق فلسفية

علمية محكمة

العدد الرابع عشر 2005

مراسلات التحرير : أحمد عبد الحليم عطية عمارة 18 مدينة أعضاء هيئة تدريس جامعة القاهرة ، بجوار مدينة المبعوثين ، جيزة ، جمهورية مصر العربية تليفاكس 7346918

البريد الإليكتروني: Aorak PHALSAPHIA@YAHOO.COM

موقعنا على الإنترنت

WWW.AORAKPHALSAPHIA.COM

محتويات العدد

سارتر في حياتنا الثقافية	زكي نجيب محمود	5
دور المثقفين في المجتمع المعاصر	جان بول سارتر	15
سارتر والعرب	إدوارد سعيد	35
دموع سارتر	عبد الكبير الخطيبي	45
سارتر والصراع العربي الاسرائيلي	نور الدين اللموشي	65
حوار سارتر وعبد الناصر	عن : محمد حسنين هيكل	81
سارتر في القاهرة	عايدة الشريف	87
الوجوه الثلاثة لسارتر	برنار هنري ليفي ـ ميريام رزق الله	109
سارتر ومشكلة المنهج	هازل بارنز ـ مجاهد عبد المنعم مجاهد	119
رد على سارتر	لوسيان سيف	131
لب الأخلاق عند سارتر	جانيت كولومبل	153
سارتر بين الوجوديين	مراد وهبة	159
من الرعب من الحرية إلى الحرية المرعبة	مجاهد عبد المنعم مجاهد	175
سارتر ومواقفه الفلسفية	نجيب بلدي	195
سارتر والسينما	طه حسين	205
سارتر وفكره السياسي	عبد الرحمن بدوي	230
فينومينولوجيا سارتر ومسلماتها الهيجيلية	أشرف منصور	239
النظرة عند سارتر : تحليل وتعليق	فؤاد كامل	251
سارتر : القيمة والحرية المطلقة	الربيع ميمون	272
سارتر كاتبا مسرحيا	ماهر شفيق فريد	287
موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية	عبد الوهاب جعفر	306
سارتر وفوكو	ترجمة : محمد الصالحي	329
حوار مع سارتر	برنار بانجو	335
الشاروني بين برجسون وسارتر	محمد على الكردي	343

27	Contesting the Ethical in Sartre's "The Flies"	Robert Switzer
5	SARTRE AT ONE HUNDRED:	Thomas R. Flynn
2	Sartre in Arabic Memory	Maher S. Farid

سارتر في الذاكرة العربية

[1]

مع نهاية الحرب العالمية الثانية بدأنا نتعرف علي فلسفة سارتر ؛ التي انبعثت مع الدمار التي سببته هذه الحرب وتبلورت مواقفه في ظل صراع اوربا مع العالم غير الاوربي، الذي كان يسعي للاستقلال والتحرر، قاوم سارتر احتلال فرنسا من أجل حريتها وكانت الحرية فلسفته التي عرفها العالم، عنه وقاوم فرنسا من اجل الحرية ومن أجل فرنسا ايضا ومن هذا التقت افكاره ومواقفه مع طموحات الشعوب السامية للتحرر ووجدت في شخصه النصير الذي يجسد امالها القومية. ووجد العرب انه ربما يكون في فكر سارتر التحدي الذي كانوا يرجونه فكان سارترهم الذي شغلوا به . ولما كان سارتر الفرنسي ابن فرنسا الحرية وابن اوربا المضطربة بالصراعات، والتي كان يسعي للتكفير عن حماقاتها اصطراع في داخله خطايا التاريخ الاوربي ولم يدرك صيهيونية الدولة الاسرائيلية، فأكد حقها في الوجود علي حساب مأساة الفلسطينيين التي شهدها في مخيمات اللاجنين في زياراته لمصر مارس 1967 وهي السنه التي كانت حدا فاصلا ليس في تاريخنا الحديث كله، لكن في اندفاعنا وحماسنا لفلسفة سارتر، حيث كان تأييده لاسرائيل ثم حربها علي العرب في يونيه نهاية لاسطورة أخري هي فلسفة سارتر الداعية للحرية حوالي ربع قرن من الزمان عاش في فكر سارتر وعاشه سارتر في وجداننا، وعن تلك الحقبة الحماسية وما تلاها من فتره مأساوية نعيد النظر في سارتر "في الثقافه العربيه " بهذا العدد من "اوراق فلسفيه".

[2]

نقدم هذا العدد ، ونحن نحيا حروب مثلما كانت أوربا في الاربعينات من القرن العشرين ، ونحن نعاني احتلالا اشد ضراوة مما كانت تعانيه فرنسا تحت الاحتلال الالماني،ومواقف حكوماتنا اشد رخوة مما كانت عليه حكومه فيشي ولاندري وجه الشبه بينه (هذا العدد)وبين "ذباب سارتر" التي ترجمها محمد القصاص، الذي شارك في المقاومه الفرنسية ضد الاحتلال الالماني بعنوان الندم .إنه تحية للفكرة التي دعا اليها سارتر الحريه والحرية لا تكون الا بالمقاومة ، فهو ايضا تحية للمقاومة التي ترفض كل اشكال الاحتلال ، سواء احتلال الاراضي أو احتلال العقول ، اننا في وضع فرنسا في بداية الحرب العالمية الثانية تنشد اوربا من تحرر وحرية ،من سلام وتقدم . انه المشترك

الانساني الذي نؤكد عليه وندعو لـه "كلمـة سـواء" قيـم انسـانية واحـدة تخـاطب الوجـدان والعقل، تجعل الإنسان هو الغاية كما اكد كانط الذي اعاد لنا سارتر دعوتـه فـي "الوجوديـة فلسفة انسانية"، وربما يأتي اليوم الذي يؤسس فيه المثقفون مـرة ثانيـة "محكمـة مجرمـي الحرب" التي أسسها رسل ، الذي دعا إلي اعادة حقوق الشعب الفلسطيني في اخـر كتاباتـه وشارك فيها سارتر لفضح ما فعلته امريكا في فيتنام.

[3]

لقد تعرفنـا علـي فكـر سـارتر ضمـن تعرفنـا علـي الفلسـفة الوجوديـة وان كـان ذلـك بطريقٍ مختلف عـن استقبالنا فلسـفة هيدجـر الـذي قدمـه للعربيـة عبـد الرحمـن بـدوي فـي اطروحتـه عن "الزمـان الوجـودي "، فقـد عـرف المبعوثـون العرب للدراسـة فـي فرنسـا ، فلسفته في باريس مثل .. محمد القصاص ، محمد غنيمي هـلال وقبلـهما طـه حسين الـذي افسـح صـدر مجلتـه الكـاتب المصـري لكتابـات سـارتر وجعلـها شـبيهه "بالازمنـة الحديثة" ونحن نقدم في هذا العدد جهود طه حسين في التعريف باعمال سـارتر ومـا قـامت به الآداب البيروتية مـن جـهد فـي جعل فلسـفته أسـاس للثقافـة المعاصرة، واستقبله عبد الناصر ونشر حوارهما محمد حسنين هيكل . وافاض في الكتابة عنـه كبـار صـانعي الثقافـة العربية المعاصرة وخصصت لفلسفته اعداد خاصة في مجـالات :الآداب ، الفكـر المعـاصر ، الهلال ، عالم الفكر وترجمات اعماله ترجمات متعددة. وشغل به كثيرًا مـن الكتـاب العرب دراسة وبحثا وترجمة وتأليفا نذكر منهم فى هذا المقام مجاهد عبد المنعم مجاهد فى أعماله المتعددة حول الفيلسوف والذى يرجع له الفضل فى المساهمة فى التعريف بسارتر . تحـدث زكي نجيب محمود عن "سارتر في حياتنا الثقافية" وادوار سعيد عـن "سـارتر والعرب" وعبد الكبير الخطيبي عن "دموع سارتر" وكبت خيري منصور في العدد الثالث من الفكـر العربي المعاصر 1980 يقول ماختتم به هذه المقدمة : لدى قراءة مـا يكتبـة مثقفـو العرب عن سارتر، نشعر كما لو أنه من اكتشـافنا وقـد لانبـالغ اذا قلنـا إنـه مـن صنعنـا نحـن. منـذ استضافته في مكتباتنا او بلوغه هناك ، وهو الاكثف حضورا في شئووننا كلـها ، فـي الأدب كما في السياسة، في نمط السلوك كما في النوايا،انه بهذا المعني قريـن مرحلـة مـا ان يـرن اسمه "ككعكة بروست"حتي تضاء ذاكرة جيل يجزم بأفضلية الماضي القريب،برصانـة هـذا الماضي وجديته علي الاقل .

إذا نحـن فـي بعض مـن كتاباتنـا عنـه ، نكتـب عـن انفسـنا، نتذكـر ونرضـي انانياتنـا المثلمة.

سارتر في حياتنا الثقافية

زكى نجيب محمود

عندما كتبت منذ بضع سنوات عن الفكر الفلسفي في بلادنا، ورددت نشاطنا في هذا الميدان إلى محورين، هما "العقل والحرية"، وقلت أنه إذا كان أسلافنا من فلاسفة العرب قد ادارو أعمالهم الفلسفية حول محاولة التوفيق بين "العقل" و "النقل"، فنحن أبناء اليوم – في محاولة شبيهة بتلك – نسعى إلى الجمع في خط واحد بين "التعقيل" و "التحرر": التعقيل الذي نتخلص به من أوهام الخرافة وأخلاط الجهل وغيبوبة الدراويش، والتحرر الذي ننطلق به من أغلال المستعمر الأجنبي واستبداد الحاكم الداخلي؛ أقول أنني عندما كتبت هذا منذ بضع سنوات، لم أكن قد التفت إلى العلاقة الوثيقة بين هذا الموقف الفكري من جهة، وما جاء جان بول سارتر ليدعو إليه، دعوة تحمل التعبير القوى العميق الصادق عن روح العصر كله من بعض نواحيه.

فلما أن توجهت بفكري إلى هذا الضيف الكبير، إذ هو في زيارتنا هذه الأيام (مارس 1967) بدعوة من جريدة الأهرام، تبين لي في جلاء هذه العلاقة القوية بين ما نحن جاهدون في سبيله، وما يدعو إليه الفيلسوف الفرنسي، مما لم يدع أمامي موضعًا لتساؤل عن سر الجاذبية العقلية الشديدة التي قربت سارتر من جماعة المثقفين على اختلاف درجاتهم في هذه البلاد، وليس يعنى هذا أن فكرنا نسخة من فكره، إذ يكفى أن نقول أن وجهتنا الفكرية قد بدأت في أوائلها منذ منتصف القرن الماضي، وأخذت تتجمع قواها على مر السنين وعلى أيدي قادة الفكر منا، رائد بعد رائد؛ يضاف إلى ذلك أن جانبا أساسيا من نظرة سارتر – وهو الجانب الخاص بفكرته عن الله – لم يكن – ولن يكون – جزءا من بنائنا الفكري ؟ لكن الذي اعنيه هو أننا إذ نفكر في ظروفنا وفى عصرنا ، نجد روح الفكرة عندنا متسقة في نواح رئيسية منها مع روح الدعوة التي يدعو إليها سارتر .

وانك لتجد في حياتنا الثقافية ضروبا من النشاط، قد يخيل إليك أنها أشتات متناثرة لا وحدة بينها ولا رباط، لكنك ما أن تنظر إليها على ضوء مبدأ شامل ومحور جامع، حتى تجدها قد تجمعت وكأنما هي خطوات سائر واحد على طريق واحد يسير نحو هدف محدد مقصود؛ فهاهم أولاء أفراد بارزون من جماعة المثقفين في بلادنا، قد عنوا عناية خاصة بالوجودية بصفة عامة، وبوجودية جان بول سارتر خاصة؛ ينقلون عنها النصوص ويعلقون عليها بالبحوث، فنظن للوهلة الأولى أنها اهتمامات فردية خاصة لا تندمج ولا تتلاحم مع تيارنا الفكري العام، على حين أنها جهود تقع في صميم الصميم من ذلك التيار، مادامت الروح السائدة فيه هي – كما كنت قد أوضحت في المناسبة التي أشرت إليها في أول هذا الحديث – نفسها الروح التي تسود العصر كله، والتي كان الفلاسفة الوجوديون بغير شك من أفصح الألسنة التي نطقت بالتعبير عنها.

وفي طليعة الطليعة ممن توجهوا بجهودهم في هذا الاتجاه الدكتور عبد الرحمن بدوى الذي أثرى حياتنا الفكرية بنتاجه الخصب الغزير، فلم يكفه أن يخرج لنا في الأربعينات الأولى فلسفة وجودية تدعو إلى الحرية العقلية وحرية الفعل دعوة قوية صريحة، بل طفق منذ ذلك الحين يلفت أنظارنا إلى المعالم الرئيسية في وجودية الفلاسفة الآخرين من رجال الغرب الحديث ومن العرب الأقدمين على السواء؛ ونخص بالذكر من جهوده العظيمة هذه، آخر أعماله في هذا السبيل، وهو عمل ضخم كان وحده يكفى أن يكون ثمرة حياة نشيطة، وأعنى به ترجمته لكتاب سارتر الوجود والعدم ، وكأنما أراد الدكتور عبد الرحمن بدوى أن يقول لنا – بهذا العمل المضني – إذا أردتم أن تربطوا تياركم الفكري بتيار العصر كله، فلا يكون ذلك بالثرثرة الخفيفة المخطوفة الخاطفة، التي تجمع حبة من هنا وحبة من هناك، وإنما يكون بالرجوع إلى الأسس والأصول، وهاكم منى هذا الأصل والأساس.

ومن أهم النقول السارترية قبل ذلك، كانت الترجمة العربية التي أداها خير أداء الدكتور محمد غنيمى هلال لكتاب سارتر ما الأدب؟ أو إن شئت دقة فهو – وأن

يكن قد حمل بذاته، أنما هو الجزء الأكبر من المجلد الثاني من كتاب سارتر الذي عنوانه "مواقف" والذي ظهر في عدة مجلدات؛ وأهمية هذا الكتاب في حياتنا الفكرية عظيمة، وحسبك أن تعلم أنه أدق وأوفى عرض لفكرة الأدب الملتزم، فما أكثر ما نتبادل الحديث عن التزام الأديب في مرحلتنا الاجتماعية والسياسية الراهنة، ولكن ما أقل ما يتسم حديثنا عنه بالدقة التي تحدده، مما عساه أن يؤدى إلى خلط واضطراب.

والذي يهمنا في هذا الصدد، ليس هو أن هذين الباحثين الجليلين قد نقلا إلينا نصين من أهم النصوص السارترية وكفى، بل هو أن في حياتنا الفكرية من العناصر ما يستوجب أن ندعمه بأمثال هذه النصوص، لما بينها من رباط وثيق؛ وأخيرا أصدر سارتر كتاب "الكلمات" ليكون سيرة حياة، فنقله إلى العربية الدكتور خليل صابات، وبذلك اكتملت لنا صوره بوجهيها: الذات وما تدعو إليه.

لكننا نعلم أن سارتر قد جسد فلسفته النظرية في شخوص أدبية ومواقف روائية ومسرحية، ولقد قام أدباؤنا بنقل طائفة من روايات سارتر ومسرحياته ــ أما ترجمة كاملة أو تلخيصا لمادتها ــ أخص منها مسرحية الذباب التي ترجمها محمد القصاص.. وأنني هنا لألتمس المعذرة عند قارئي، لأنني قليل العلم بما ترجم عن سارتر في سائر الأقطار العربية الشقيقة، فقد قيل لي أن "المواقف" قد ترجمت كلها بجميع أجزائها كما ترجمت رواية الغثيان ومعظم المسرحيات. على أن الترجمة لم تكن هي كل ما صنعناه بفلسفة سارتر، بل أضفنا إليها تأليفا عنه فيما لا يكاد يحصى من الكتب والمقالات، ولو كان لي أن ألفت النظر إلى مؤلف واحد قبل سواه، لذكرت الدكتور زكريا إبراهيم.

وقد بلغت عناية أدبائنا بسارتر أن تعقبوا كثيرا مما كتب عنه في أوروبا وأمريكا، وكان من أهم ما صدر تجميعا وتنسيقا لما قيل، كتاب مجاهد عبد المنعم مجاهد، وعنوانه سارتر عاصفة على العصر.

وبديهي أننا لم نترجم ولم نلخص ولم نؤلف لنقف من هذا كله في صمم، بل كان لابد أن تسرى العصارة في مداد الأقلام عند طائفة من كتابنا؛ وأنى لأسوق من هؤلاء مثلا واحدا بارزا، هو كاتبنا، النابضة كتابته بكل ما في حياتنا المتوثبة المتطورة من نبض سريع، الأستاذ أنيس منصور، وأنى لأفتح كتابه "يسقط الحائط الرابع" لأقرأ في رأس أولى مقالاته قوله: "أن كل فلسفة لا تقاوم الجوع في العالم، لا تساوى وزنها.. أن كل كاتب لا يتعذب عند رؤيته لطفل جائع، هو كائن قد صفى حسابه مع ضميره، ومع مسؤوليته، كاتبا وإنسانا"- اقرأ له هذه البداية، فأهتف لنفسي: هذا كاتب قد تدفقت السارترية في دمائه.

-2-

لقد صبرت على قلق خلال الأسطر السابقة، وأنى لموقن أنها لم تشمل من جهود الجاهدين إلا لمحات موجزة سريعة؛ هي أشد ما تكون تقصيرا وقصورا، وموقن كذلك أن مئات القراء سيهمسون لأنفسهم وهم يقرءون: لماذا يذكر فلانا وفلانا ممن يذلوا جهدا في الفلسفة السارترية ترجمة أو تعليقا؛ ولكنني – فضلا عن قلة المامى بكثير جدا مما كتب في هذا السبيل – قد كنت على قلق يدفعني إلى الإسراع، حتى أوضح ما أردته حين قلت أن اتجاهنا نحو "العقل» و الحرية فيه مشاركة واضحة للدعوة السارترية – عن قصد أو عن غير قصد -، ذلك لأنني أرجح أن يسأل سائل: أتعد الوجودية بكل أشكالها نزوعا نحو العقل ؟ أليست مندرجة في النعات "اللا عقلية" حتى ليوصف العصر كله أحيانا بأنه عصر اللامعقول ؟ إن دارسي الفلسفة ليطمون أن الفلاسفة ضربان متميزان – وان يكن احدهما مكملا للآخر – ففريق منهم يتجه باهتمامه نحو الحياة الإنسانية المتعينة المتجسدة في أفراد الناس، على حين يتجه الفريق الآخر باهتمامه نحو الفكر في تجريده الذي لا لحم له ولا دم ولا قلب ولا تنفس؛ أما الأولون فيجعلون مجرى التجربة الداخلية مدار بحثهم أساسا، وأما الآخرون منهجهم بناء النسق الاستنباطي الذي يهبط فيه الاستدلال من المبدأ إلى نتائجه.. إلى آخر هذه الفوارق التي تميز فلاسفة الحياة من

فلاسفة الفكر النظري؛ وإذا كان سارتر – بحكم فلسفته الوجودية – من الفريق الأول، ففيم القول بأن نزعتنا العقلية تقربه منا وتقربنا منه ؟

نعم. لقد خشيت أن يلحظ قارىء عند قراءته للأسطر الأولى من هذا الحديث شيئا مفارقا، فأردت أن أسرع إلى بيان ما أعنيه، وهو تلك الدعوة التي عاد بها سارتر – مع غيره من فلاسفة العصر – إلى ربط الوجود الإنساني بالوعي أو اللا شعور بعد أن كانت الموجة الفرويدية قد ربطته باللاوعى أو اللا شعور؛ والحق أن الموروث الفلسفي كله تقريبا لم يخرج على هذا التقليد حتى جاءت مدرسة فرويد فشذت عن جادة الطريق؛ فلم يكن الإنسان عند أرسطو وسائر القدماء إلا الكائن الناطق أي المفكر - والفكر والوعي مترادفان – ثم جاءت العصور الحديثة بادئة بأبي الفلسفة الحديثة، الذي أقام فلسفته على الكوجيتو المعروف: أنا أفكر فأنا موجود أي أن الفكر الواعي هو شرط الوجود الإنساني؛ وكذلك قل في مسار الفلسفة التجريبية، حين جعلت قوام المعرفة الإنسانية انطباعات الحس. فهي إذن واعية؛ وتناول كانت المعرفة العلمية بتحليله الفذ، فردها إلى خدوس حسية ومقولات عقلية، وكلاهما يكون الحياة الواعية؛ وظهرت مدارس علم النفس التجريبي بشتى صورها، لكنها أجمعت على أن تجعل الوعي قوام الحياة النفسية عند الإنسان – إلا صاحبنا فرويد وأنصاره وتابعيه، فقد ضرب ضربته التي دوت في دنيا الثقافة بجميع أرجائها، وما تزال تدوي وان تكن صائرة إلى خفوت، وهى أن الإنسان حقيقته تكمن في اللا وعى؛ نعم انه يقيم النفس الإنسانية من ثلاثة طوابق، يجعل الوعي أحدها، يأتي دونه شبه الوعي الذي يكمن فيه من ماضينا ما نستطيع أن نتذكره. وهناك دون هذا وذاك يقبع اللا وعى الذي هو الأساس الخبىء في تحريك الإنسان، فيما يرى فرويد.

ويجىء علم الظواهر على يد هوسرل – أو الظواهرية أو الظاهراتية كما قد تسمى عند مختلف الكتاب عندنا – فيلفتنا نحو الوعي مرة أخرى؛ انه يعود بنا إلى ديكارت من جديد، ولكن بعد إضافة هامة جدا؛ فلئن كان الوعي مجرد الوعي عند

ديكارت شرطا للوجود الإنساني (أنا أفكر إذن أنـا موجـود) بغض النظر عن علاقـة ذلك الوعي بما يشير إليه مـن أشياء هـي التـي تكـون موضـع الوعـي منـا، فقد أكـد هوسرل أن الوعـي لا يكـون إلا وعيـا بشـيء، فـإذا قلنـا أن ثمـة وعيـا بكـرا خـالصـا نحدسه في ذواتنا من داخل، فقد قلنا حتمـا وبـالضرورة أن ثمـة أشـياء وحـالات هـي التي نعيها بذلك الوعي، ومن ثم يتحتم وجود "الآخر" مع وجودنا الواعي.

وليس هوسرل و"علم ظواهره" هو موضوع حديثنا. لكنه سـارتر الـذي تبـع هوسرل فيما ذهب إليه من أن الجذور الأولية في حياتنا النفسية إنما هـي "الوعـي" ولا ذكر للاوعى الذي تعلق بـه فرويـد ومدرسـته – وعلـى سبيل المقارنـة نقـول أن ديكارت كان يعلق الوجود على الفكر – أي الوعي – فجاء سارتر ليعلـق الفكـر – أي الوعـي – علـى الوجـود فديكـارت بمثابـة مـن يسـألك: هـل أنـت ذو فكـر ؟ إذن فـأنت موجود ولا شك في وجودك: وأما سارتر فبمثابة من يسألك: هل أنـت موجـود ؟ إذن فأنت ذو فكر ووعى.

وأعود إلى علاقتنا الفكرية بسـارتر، فـأقول أن أهـم عوامـل نـهوضنا الفكـري منذ الأفغاني ومحمد عبده ، وإلى يومنا هذا ، هو إخراج النـاس مـن حيـاة واعيـة أو شبه واعية ، إلى حياة واعيـة ، قوامـها الاحتكـام إلـى العقـل وأحكامـه ؛ وانظـر إلـى حياتنـا الفكريـة اليوم ، تجد كلمـة "التوعيـة" مـترددة فـي كـل مجـال . إدراكـا منـا لضرورة الارتكاز على "الوعي" الصاحي المنتبه اليقظـان؛ وهـذا الاهتمـام بـالوعي دون اللاوعى، هو ما قصدت إليه حين ربطت بين حياتنا الفكرية ودعوة سارتر.

وأما الدعوة إلـى الحريـة فـأوضح مـن أن نلجـأ فـي أمرهـا إلـى تحليل، لكننـا نلاحظ أن دعوتنا إلى الحرية كانت سطحا بغير قاع، ومن هنـا كـان اهتمامنـا بفلسـفة الحرية الإنسانية عند سارتر لأنها فلسفة تعطينا القاع الذي نرتكز عليـه؛ فلمـن شـاء أن يقلب ما شاء فيما أنتجناه منذ الأفغاني إلى اليوم، ولن يجـد إلا دعـوات متلاحقـات إلى التحرر من هذا وهذا وذاك، والحريـة فـي هـذا وهـذا وذاك، حتـى لأكـاد أقـول أن أدباءنا ومفكرينا لم يكن لهم شاغل أساسي إلا موضـوع الحريـة مـن شـتى وجوهـها

وفى مختلف تطبيقاتها؛ وحتى الدعوة إلى العقلانية كانت فرعا من الدعوة إلى الحرية، لأن الاحتكام إلى العقل هو ضرب من التحرر من قيود الجهل ومعوقاته.. دعونا إلى الحرية السياسية، وإلى حرية المرأة، وإلى حرية التعليم، وإلى حرية الأديب، وإلى حرية الباحث والحرية الاقتصادية أخيرا، بمعنى ألا يكون العائق الاقتصادي حائلا دون الإنسان في طريق سيره وطموحه، ما أمكن ذلك.

وإني في هذه المناسبة لأذكر ما قاله سارتر في كتابه "ما الأدب؟" إذ يقول أن للكاتب موضوعا واحدا هو موضوع الحرية، يقول " .. فليكن المؤلف كاتب رسائل أو مقالات أو هجاء أو قصصيا: وليقتصر في حديثه على عواطف فردية أو ليهاجم نظام المجتمع، فهو في كل أحواله الرجل الحر، يتوجه إلى الأحرار من الناس، وليس له سوى موضوع واحد، هو الحرية » ص 76 من الترجمة العربية – أقول أنى لأذكر هذا القول من سارتر، وأقرنه بما فعلناه خلال قرن كامل، فاعلم أن قوله يصف فعلنا.

وهل أترك هذه المناسبة دون أن أذكر شيئا عن هذه الأحكام القاسية التي قضى بها الأستاذ فتحى رضوان في كتابه "عصر ورجال" على مفكرينا وأدبائنا فيما بين الحربين، والسياسة أو الحياة ؟ يقول عنهم: " كان الأمر عندهم تنقلا بين الشخصيات والأفكار والكتب، وكان ما يصدر عنهم انطباعات سريعة، من قراءات لا تستولي عليهم، ولا تملأ حياتهم ولا وجدانهم؛ وإنما أقصى ما تستطيعه هذه القراءات أن تدخل إلى نفوسهم نشوة الإعجاب بفكرة أو بشخص، ولكنها لا تلبث أن تنطفيء ليحل محلها إعجاب بفكرة أخرى وشخصية تالية.. ولذلك إذا فرغت من قراءة كل ما كتبه العقاد والمازنى وهيكل، لا تعرف بالضبط ما الذي يريده أي منهم، ثم لا تعرف الفارق بين الواحد منهم والآخر.. " ص 24 ".

وأنى لأجد هذا الحكم ظالما، فأنا أظن أنى "أعرف بالضبط ما الذي يريده أي منهم وأعرف كذلك أن لا فرق بين أحدهم والآخر ذلك لأنهم جميعا يديرون القول – أساسا – حول التحرر والحرية، تحرر من قديم، وحرية في بناء الجديد، ولذلك كانوا

في هذا الوجه متشابهين جميعا، لا ترى فارقا بين أحدهم والآخر إلا في الزاوية التي اختارها والطريقة التي سلكها في بلوغ الهدف؛ نعم كتب هيكل عن روسو، وكتب العقاد والمازني معا "الديوان" في النقد، وكتب المازني حصاد الهشيم، وكتب على عبد الرازق في الإسلام وأصول الحكم، وكتب طه حسين في الأدب الجاهلي – كل أولئك في سنوات متقاربة من العشرينات، وكلهم يستقل في كتابته بمجال، لكنهم جميعا يدعون بما كتبوا إلى الحرية الأدبية والسياسية والعلمية والاجتماعية، وآلا فهل تستطيع أن تقرأ كتابا من هذه الكتب، ثم تتركه بغير أن تنزع إلى التحرر من هذا أو من ذاك قليلا أو كثيرا ؟

لا، أن موضوع الكتابة الأدبية عندنا هو "الحرية" من شتى وجوهها، لكن الذي نوفق عليه حقا، هو أنه لم تكن في أذهاننا عن الحرية فلسفة واضحة المعالم؛ قد يقال: أن تعشق الحرية فطرة نفسها تصبح أقوى تحريكا حين تنتقل إلى سطح الوعي اليقظان، وهذا هو ما تصنعه لنا فلسفتها؛ وكان مما حبب إلينا سارتر فلسفته في الحرية، إذ رأيناها ضرورية لسد الثغرة الموجودة في كياننا الثقافي؛ وقد تكون فلسفات للحرية معاصرة غير فلسفة سارتر، وربما نقلنا بعضها إلى العربية كما نقلنا فلسفة سارتر، وربما تأثرنا بها جميعا، لكن ذلك لا ينفى – بل يؤيد – أننا أقبلنا على هذه الفلسفة بنفوس متفتحة وصدور رحبة؛ ولست أريد هنا أن أفصل القول في فكرة الحرية الإنسانية عند سارتر، لأن مراجعها أمام القارىء كثيرة، وحسبنا أن نذكر مسرعين أن سارتر يرادف بين الحرية والحقيقة الإنسانية، إذ الوجود عنده وجودان: وجود لذاته (وذلك هو الإنسان) ووجود في ذاته (وتلك هي الطبيعة) والوجود الأول حرية صرف، والوجود الثاني متقبل لما تفعله تلك الحرية فيه؛ وانك لتمسخ الإنسان مسخا إذ أنت جعلته "شيئا" يتقبل حرية سواه، إلى آخر ما ذهب إليه سارتر في وجوديته.

ولسب أرى نقطة التقاء بين حياتنا الفكرية في يومها الراهن وبين سارتر، أقوى من القول بالأدب الملتزم؛ فماذا يقول سارتر في التزام الأديب ؟ انه بادىء ذي

بدء يخرج الشعر من الالتزام الذي يعنيه، ويقصر الالتزام على النثر وحده، ولكي يوضح ذلك سأل سؤالين، أجاب عن كل منهما إجابة مستفيضة، سأل: لماذا نكتب ؟ ثم سأل: لمن نكتب ؟

فأما عن السؤال الأول فقد أجاب بأن الكاتب يكتب ليكشف عن حقيقة واقعة يعرضها أمام القارىء على صورة توحي له بأن يفعل إزاءها؛ فإذا وصف حالة من حالات الظلم مثلا، فهو لا يصفها ليزداد بها القارىء علما فحسب، ولا ليزداد بفن الكتابة فيها متعة فنية فحسب؛ بل يصفها لينشط القارىء بعدئذ للقضاء عليها، " فإذا تناولت هذا العالم، بما يحتوى عليه من مظالم، فليس ذلك لكي أتأمل في هذه المظالم في برودة طبع، بل لكي أردها حية بسخطي، واكشف عنها وأبعثها مظالم على طبيعتها، أي مساوىء يجب أن تمحى، وبذا لا يكشف القارىء عن العالم في عمقه الذي صوره فيه الكاتب إلا بفضل بحث القارىء فيه وسخطه » (ص 75 من الترجمة العربية) – إننا لا نتصور بحال أن يكون الكاتب كاتبا حقا، إذا هو أجاز الظلم بما يكتبه، إذ لا نتصور أن يستمتع قارىء بما يقرأ إذا ما وجد فيه استعباد إنسان لإنسان فالكتابة طريق من طرق إرادة الحرية، فمتى شرعت فيها – إن طوعا أو كرها – فأنت ملتزم (ص78).

خذ كاتبا من السود في أمريكا، هو ريتشارد رايت ومن أشهر مؤلفاته قصة "ابن الأقاليم" (1940 و "غلام أسود" (1945) وهذا الأخير سيرة ذاتية للكاتب – خذ هذا الكاتب الأمريكي الأسود. فماذا ينتظر منه أن يكتب فيه إلا قضية السود في أمريكا؛ يقول عنه سارتر: أو يستطيع امرؤ أن يفترض لحظة، قبوله إنفاق حياته في التأمل في الحق والجمال والخير الخالد؟ في حين تسعون في المائة من سود جنوب الولايات المتحدة محرومون فعلا من حق التصويت في الانتخابات ؟ .. انه إذا اكتشف أسود من سود الولايات المتحدة في نفسه أنه من الملهمين في الكتابة، فقد اكتشف في نفس الوقت الموضوع الذي يكتب فيه » فلا مناص له في الكتابة في مشكلة السود، كتابة إلى فئة السود المثقفين أولا، وإلى البيض المتعاطفين ثانيا،

ولذلك تراه يوجه الكتابة وهي تؤدى غرضها في تحريك هاتين الفئتين؛ انه بداهة لا يكتب للبيض الذين يناصرون التفرقة العنصرية لأنهم لن يقرءوه، ولا للسود الأميين، لأنهم لن يقرءوه، بل هو لا يكتب أساسا لمن هم خارج الولايات المتحدة؛ وهكذا ترى أن الموقف قد حدد أمام الكاتب لا موضوع الكتابة، بل حدد له نوع القراء الذين يوجه إليهم الحديث، بالأسلوب الذي يقدر له أعمق التأثير في نفوسهم، وفي هذا إجابة عن السؤال الثاني.

دور المثقفين في المجتمع المعاصر(*)

جان بول سارتر

هذه هي المرة الأولي التي أتحدث فيها أمام جمهور مصري ويسعدني أن اعبر له عن صداقتي العميقة .اسمحوا لي أن اشكر أولا هؤلاء الذين أتاحوا لي هذه الفرصة لكي استمتع بهذا الشرف.

سأحدثكم الآن كما تعلمون عن دور المثقفين في المجتمع المعاصر .وهناك في الحقيقة مشكلتان . فانا من ناحية ولدت في مجتمع بورجوازي ، دور المثقفين فيه قد تحدد بحكم طبيعة هذه المجتمع نفسه .ومن ناحية أخرى فانا هنا في القاهرة أتحدث إلي مجتمع ثوري يطرح علي المثقفين قضايا أخرى .ومن البديهي إنني لا أستطيع الكلام عن هذا المجتمع الثاني لأنني للأسف انتمي إلي المجتمع الأول .

ولهذا فسأتحدث إليكم عن كفاح المثقفين في المجتمعات البورجوازية ، ما هو وما يجب أن يكون عليه هذا الكفاح في بلادنا ، اعني في الغرب وأحيانا في الشرق لا ينظر إلي المثقفين بعين الارتياح من الطبقة الحاكمة عامة ، وللأسف في بعض الأوقات من الطبقات الكادحة ذاتها التي وان كانت تجل العالم وتحترمه باعتباره رجل علم ومعرفة ولكنها ترتاب منه إذا كان مثقفا . فهناك إذن فارق بين أن يكون الإنسان مثقفا وان يكون رجل معرفة .

إن النقد الذي يوجه كما تعلمون إلي المثقف هو انه دائم المعارضة والنقد ويتدخل فيما لا يخصه من الأمور مستغلا شهرته وتأثير أعماله الثقافية والعلمية . إن هذه النقد ليس موجها كما ترون لرجل المعرفة علي هذه الاعتبار المحدد . إذن ما معني ذلك؟ فبالنسبة لرجل أمريكي في الولايات المتحدة يخدم أهداف الإمبريالية – بعلم منه أو بغير علم –وذلك بقيامه ببعض الأبحاث النووية ، فهذا الرجل يعد عالما وليس مثقفا . ولكن إذا أخذت نفسه تضطرب بما يقوم به من أبحاث كما حدث ذلك فعلا .وإذا اشترك مع علماء أخرين في التوقيع علي بيان يدين ما تستعمل فيه تلك الأبحاث في أغراض غير إنسانية فهو يتدخل في تلك اللحظة فيما لا يخصه

(*) النص الكامل لمحاضرة سارتر بجامعة القاهرة في 4 مارس ، نقلا عن الملف الذي خصصته مجلة الطليعة ، العدد الرابع السنة الثالثة ابريل 1967

ويتحول إلي مثقف . لقد كانت تلك الأبحاث مجرد أبحاث علمية ولم يقل عنه بالتالي انه مثقفا . وعلي النقيض يصبح مثقفا منذ اللحظة التي يعي فيها بنتائج أعماله ، وحين يوجه الأنظار إلي الخطر من استعمال تلك الأبحاث. لقد كان يطلق على أحيانا في فرنسا أثناء حرب الجزائر عبارة "المثقف القذر" لماذا ؟

فلنحاول أن نوضح الأمر ونضرب هنا مثالا عزيزا على الآن واعني به (محكمة راسل). أن تلك المحكمة تنعقد لتقرر ما إذا كانت الأعمال التي يقترفها الأمريكيون في الفيتنام جرائم حرب أم لا ؟. وهذه المحكمة مكونه من رجال،هم علماء في الرياضة مثل (لوران شوارتس) وفي الفيزياء مثل (فيجيه) ورؤساء دول سابقين مثل(كاردينار) وفلاسفة مثل راسل وقانونيين وعلماء في التاريخ ،إنهم رجال اسميهم باختصار رجال معرفة عملية. فيقال لهم عندما يريدون تقييم إعمال الحكومة الأمريكية :لماذا تدسون أنوفكم فيما لا يعنيكم فهذا بعيد عن اختصاصكم . والواقع إن الذي يجمع فيما بيننا في تلك المحكمة ليست مهننا وهي جميعها في الحقيقة مهن معرفة . ولكن الذي يجمع فيما بيننا هو أننا في اللحظة التي أردنا فيها تشكيل تلك المحكمة تشكلنا كمثقفين . ويبدو علي العموم أن ما يعاب علي أعضاء تلك المحكمة هو أن رجل الشارع أو العامل لا يحكم علي إعمال الأمريكيين.فلا يقول عنها إن كانت جرائم أم لا ؟، وعلاوة علي ذلك فلا توجد محكمة رسمية ، أي محكمة دولية تتصدي للحرب في الفيتنام ولقضية فيتنام .

وينبني علي ذلك انه إذا لم تكن هناك ثمة محكمة مكونة وإذا لم يصدر الناس حكما ما ، فنحن نعتبر أنفسنا إذن أننا فوق مستوي البشر في اللحظة التي قررنا فيها إصدار حكمنا ويصبح المثقف في هذه المجال كموجود ذو عقدة من الكبرياء يصيح (أنا القاضي) لمجرد انه قام بإعمال علمية هامة أو انه معروف مثل راسل "بمؤلفاته الفلسفية".. يصيح هكذا باسم التفوق ، وباسم تفوقه كارستقراطي "أنا القاضي". سوف نري الآن أن الأمر علي عكس هذا تماما .غير إنني أردت أن أنبه منذ البداية لماذا يتولد عن مجرد تشكيل المحكمة حالة من سوء الفهم ، لماذا يؤدي هذا إلي تعريفنا وتحديدنا علي أننا مثقفون ، أي أناس يظنون أن من حقهم عمل أي شي استنادا إلي بعض الأعمال الصغيرة المشهورة التي قاموا بها.

توجد في الواقع مجالات محدده لاستخدام تلك المعرفة التي تشكل ثورة الكاتب والقانوني والطبيب الخ .. فهناك لجان للتحقيق تذهب باسم المحكمة إلي فيتنام لتجري فيها التحقيق والاستقصاء علي أساس من الواقع والعلم بشان طبيعة تلك الأعمال واستنادا إلي البقايا والآثار.

وعلي سبيل المثال ذهب إلي هناك (فيجيه)عالم الفيزياء لدراسة (قنبلة الأناناس) التي يطلق عليها اسم السلاح الموجه المعادي للإفراد العاديين ، أي تلك القنابل التي تتدحرج ثم تقفز فتتدحرج مرة ومرات في نواح مختلفة متشعبة لقد استطاع هذا العالم أن يتأكد ، ولأنه من علماء الفيزياء – إن تلك الأسلحة هي حقا معادية للإفراد بمعني أنها لا تصيب بأي ضرر إذا ما التقت بحاجز أو بأي نوع من أكياس الرمل ، فليس بمقدورها إذا إصابة الجندي الذي هو في موضع الحماية علي الدوام ، بل ولا تصيب الجندي في طائرة ولا الجندي الذي يقوم بالدفاع الجوي طالما تحميه أكياس من الرمل ، ولا يمكن أن تصوب تلك القنابل إلا علي الذين يعملون في الحقول . وسوف يقوم احد الأطباء في ذات الوقت بفحص وتشخيص الجراح التي تسببها تلك إلا سلحه ليقرر أن هذا القنبلة القاتلة بالجملة تحمل في الحقيقة الموت إلي الفلاحين في حقولهم أو علي الأقل تسبب لهم قروحا عضوية عنيفة. ويتضح إذن أن هذا السلاح هو من وجهة النظر التكتيكية سلاحا معاديا للإفراد، أي انه سلاح معد لإرهاب السكان المدنيين . ترون في هذه الحالة إذا أن ما استخدمه صديقي "فيجيه" ليشارك الأطباء في تشخيص الجراح ولفحص القروح وللكشف أيضا عن قوة انفجار القنابل إنما يعود إلي ما للفيزياء من منهج وما للعلوم من دقة . لقد استحضر معه قنابل جاء بها من هناك وقام بشرح جهازها.

إن الذين يهاجمون (محكمة راسل) يعلنون أننا نستخدم نوعا من المعرفة وبعض المناهج العلمية التي لقنت إلينا لغير هذا السبب . تلقي "فيجيه "علم الفيزياء ليكون عالم فيزياء وهو يحرف مناهج علم الفيزياء وأبحاثه من استعمالها الطبيعي ليحاول أن يدلل باعتباره عالم في الفيزياء علي واقعة تتعلق بحرب الفيتنام. في هذه اللحظة سرقنا الآلة كما يمكن أن يقال . ويكون المثقف -طبقا لما يعرفه به أعداؤه - هو الإنسان الذي يستخدم ابتداء من هذه المحكمة ما لديه من المعرفة العملية والتكتيكية فيما هو خارج اختصاصه. فهو الإنسان الذي يسرق الآلة

ليحصل علي نتائج تختلف عما يجب أن يحصل عليه منها. فلنتفحص معنى هذه الأمور عن كثب . ما الذي حدث للعالم الذري في أمريكا كما سبق أن حدث عديد من المرات ،حين ندد بالدور الذي جعلوه يلعبه ، وحين أعلن أن البحوث الذرية لا يجب أن تستخدم في اتجاه ذري عدواني ؟ لماذا أصبح هذا الرجل مثقفا بين يوم وليلة، لقد رأينا أننا إذا أخذنا عليه تدخله في أمور بعيدة عن العلوم، فهو في الواقع قد سبق وتدخل فيها فعلا رغما عن انفه عندما كان يعمل "للبنتاجون" لان هذه البحوث العلمية كانت تستخدم في أغراض سياسية. إذا فهو في الحقيقة ـ منذ البداية- قد تدخل في أمور بعيدة عن مجالات تخصصه.

ماذا فعل ؟ لاحظ انه كان مستخدما من فئة من الأشخاص ، وان ما كان يفعله إنما كان يستخدم لأغراض لم تكن تبدو لديه إنها من الأهداف التي يجب أن يسعى إليها .

إذا فقد أصبح مثقفا منذ الوقت الذي لاحظ فيه انه يسلب من عمله وهو في الحقيقة أصبح مثقفا عندما اتخذ موقفا سياسيا أكثر وعيا من الموقف الذي كان قد اتخذه رغما عنه في مواجهة هذا الموقف واندفاعيا عندما كان يقوم بعمله كعالم .

ماذا فعل ؟ هل رفض خدمة السياسة الإمبريالية بدافع من النزوة أم قد لاحت له فجأة رؤية أخلاقية لتقول له : كلا لن تفعل هذا ؟ هل هو مجرد خائن كما يزعم من استخدموه والذين جروه إلي ساحة القضاء في الولايات المتحدة وجعلوه يمثل أمام لجان النشاط المعادي لأمريكا ؟كلا إن هذا الرجل لم يقترف شيئا ما .فكل ما قام به هو انه اكتشف التناقض بين الشمولية العلمية وبين الخصوصية البورجوازية . إن هذا المثال يدلنا علي ماهية المثقف .

إن المثقف رجل معرفة إلا انه رجل معرفة عمليه ، ولأنه لا يوجد الآن فرق حقيقي بين المعرفة النظرية والمعرفة العملية .. انه العالم أو الطبيب أو التكنيكي أو القانوني أو الكاتب أو الفيلسوف أو الفنان –إذا أردت - الذي يسعى بتكوين نفسه في تناقض داخل المجتمع البورجوازي . ولكن ليس كل هؤلاء الناس يقومون بهذا التكوين لأنفسهم فهناك علماء يعيشون في حالة من القلق ويتعاملون عن رؤية

الأمور وهناك من يريدون بموافقة السلطات إخفاء هذا التناقض علي غيرهم ،فهم الذين أطلق عليهم صديقي "فيزون" عبارة كلاب الحراسة . هؤلاء لا نسميهم مثقفين لان ما من احد يسميهم مثقفين إنهم علماء قلقون أو غير راضين عن أنفسهم أو من كلاب الحراسة .إما المثقف فهو الذي لا يريد أن يعيش هذا التناقض وان كان يلاحظ أن هذا التناقض يكونه .

فيم إذن هذا التناقض ؟ ولماذا يكون المثقف ؟أقول إن هذا التناقض يكمن فيما بين طبيعة التربية التي يتلقاها المثقف في طفولته –وهي تربية من الماضي- وبين المهنة التي تفرض عليه فيما بعد وهي مهنة لها طابع الشمول . إليكم مثلا مستمدا من تاريخ اليابان عندما تم الإصلاح الكبير أي حين قرر اليابانيون أن يصنعوا بلادهم . تم هذا الإصلاح من اعلي ،بمعني انه لم يتقرر في النهاية تكوين طبقة برجوازية . بل قامت الطبقة الحاكمة مضحية ببعض الإقطاعيين وذلك بتكوين رؤوس أموال كافية لدفع عجلة الاقتصاد الأمر الذي يجعل من هذا الاقتصاد اقتصادا إقطاعيا . ومن الأمور العجيبة انه اقتصاد إقطاعي وفي ذات الوقت رأسماليا، بحيث لم تنشا برجوازية بل أصبح كبار الإقطاعيين رأسماليون. ومع ذلك فكان لا بد من وجود كوادر أي مهندسين وفنيين وعلماء.

إذن كان لابد من إصلاح في التربية، لان التربية كلها كانت تقليدية تربي الشعب علي عبادة الإمبراطور وعلي التضحية من اجله ، أي في حقيقة الأمر من اجل الطبقة الإقطاعية التي كانت تحوط بالإمبراطور .عندئذ قرر احد وزراء التربية أن يمسك العصا من وسطها .فقرر أن الطالب في طفولته يجب أن يتلقى تربيه في حدود المبادئ التقليدية بما في ذلك احترام الأسلاف والعادات الإقطاعية والديانة اليابانية التي قد تتمثل في احترام الأسلاف والخضوع العبودي للميكادو[الإمبراطورية] وللطبقة الرأسمالية والعسكرية وللطبقة الإقطاعية هذا كل ما يتلقاه الطفل من علم حتى يصل إلي سن التعليم العالي ، حيث تصبح التربية في الجامعة علمية تماما أي إنها ستترك هذه المجموعة من المعتقدات التي تلقاها الطالب لتجعله يشتغل في الفيزياء والرياضيات وعلم الأحياء . ترون التناقض العام بين هذين الفرعين من التربية فاحدهم يعلمه الخضوع الكامل لطبقة متحيزة والطاعة للإمبراطور ،وفي النهاية الخضوع لمجموعة من التقاليد لا تمت إلي تلك

التي تكون وتشكل بلدا ما يدفعه إلي الأمام ولكن من تلك التقاليد التي تهدر إنسانية الذين يتحملون عبئها.

ومن جهة أخرى بماذا يطالب هذا الجزء الثاني من التعليم الذي يتلقاه في الجامعة؟ فهو يتعلم الحرية أولا. ويجب أن نفهم أن كلمه الحرية تلك كثيرا ما كانت محل خلط وإبهام في الكتب والمؤلفات. أن كلمه الحرية هنا لها معنى محددا ودقيقا. إنها حرية الفكر. ليس حرية التفكير في أي شئ بل حرية البحث. إنها حرية تقدم الشيء عما ما اكتسبه الفكر من تجارب، مما يتمشى ويتجاوب مع رفض مبدأ السيادة. هذا معناه أن الفكر العلمي لا يقف أبدا أمام ما جاء قبله بل يرث منه ويستعيده إذا سار كل شي سليما ولا يخشى من نقضه إذا تعثر في الأمر شئ.. تلك هي حرية الفكر. ولكن فلنفهم الأمر علي صورته الكاملة. تلك الحرية هي التي يحتاج العالم علي مضض منه إلي استعماله لها. فليس هو الذي يبحث عن التناقضات، بل تأتي التناقضات إليه بنفسها.

وعندما أراد "ميكلسون" و "مورلي" في بداية هذا القرن أن يقيسا سرعة الضوء، فقد فعلا هذا في نطاق نظريه "نيوتن" ولم يفكرا أطلاقا في نقض هذه النظرية إلي حد أنهما استعانا بها في إجراء التجارب. ولكن ما الذي حدث؟ أتضح انه علي الرغم من إجراء العديد من التجارب، فقد كانت جميعها تؤكد حقيقة واحدة، وهي أن سرعة الضوء باقية علي ما هي سواء اقترب الشيء المضاد من المرأة أو ابتعد عنها. فالنقض لم يكن من فعلهما. بل نشأ من عملية القياس ذاتها. وكانت محاولتهما الأولى. وهما علي هذه الحالة من الفزع. وضع حد لهذا الأمر فأخذا في إعادة التجارب بحيث امتنع أي سبب من الشك ثم حاولا الحد من الفضيحة في نقض نيوتن حتى لا يتعدى التغير سوى القدر القليل وتلاحظون أن (اينشتاين)عندما وضع افتراضاته كان مضطرا إلي ذلك الشي ذاته. وهذا يعني أن العالم لا يقبل تغير عرف علمي أو الانفصال عنه بنزوة في نفسه. غير انه مطلوب منه في ذات الوقت أن يقبل النقض عندما ينقض الشيء نفسه.

أن العالم يتعلم انه ليست هناك حقيقة خالدة أو أبدية وانه لا بد أحيانا أن ينفي وينكر، وذلك للتقدم إلي الأمام، أي أن العلوم الدقيقة تسمح في الواقع في كل حقبة من التاريخ وباسم بعض الحقائق المكتسبة بان تبني أدوات للعمل أكثر دقة من

سابقاتها ، والتي مـن شـانـها أن تنـازع بسبب تلـك الدقـة الحقـائق التـي تمكنـت مـن تشييدها فيما توصلت إليه من نتائج . ينبغي علـي العـالم إذن أن يكـون علـي الـدوام في حركة الحرية، فلا سلطة تحده سوي موضوع المنازعة .

إذن ففـي الفكـرة الحيـة التـي تسيطر علـي العـالم هنـاك مـن جهـة الاسـتقراء واستنتاجات بعـض الحقـائق التـي لا تتغير أبـدا أولا تتغير آنـذاك ،وهنـاك مـن جهـة أخري من الحقائق ما يتولد من النفي لتصبح ايجابيات .هذا مـا نسميه هنـا الحريـة، الحرية العملية، حرية ما يقتضيه العمل .

لقد اكتشف هؤلاء الطلاب في ذات الوقت ما للعلم من طابع شامل وكلـي .أي أن تلك الشمولية تنصح أولا بان كل إنسـان يمكـن أن يكـون عالمـا مـهما كـان عملـه وآيا كان مستوي ثقافته . أن هذا الأمر أساس العقـل العلمـي وقـد دلـل سـقراط عليـه منذ زمن بعيد عندما جعل عاملا في هدوء وصبر، احد العبيد - بـل كـان عبـدا مجـردا من كل علم - يكتشف البرهان علي نظرية من النظريات . لا شك انـه كـان يمـهد لـهذا العبد بنقله من جملة إلي أخرى ومن استنتاج إلي أخـر للوصـول إلـي هـذا البرهـان . أن العلم مبني علي تلك الحقيقة التي تعني بالتـالي انـه لا توجد صفوة علمية ، فليـس العالم من الصفوة انه مجرد أخصائي فـي البحـث الـذي يسـتطيع أي إنسـان التوصـل إليه إذا ما وفرت له أسباب التخصص . أما إذا افترضنا أن باقي الناس لا يسـتطيعون اكتشاف الحقيقة .فهناك علي سبيل المثال توجد في عالم الفن من النظريـات ما تقرر أن بعض المؤلفات التي تتسـم بالرقـة والحساسـية النـادرة ليست موجهـة إلا لمـن يتميزون بذات المستوي من الرقـة والحساسـية وبالتـالي فـان المؤلفـون والقـراء يشكلون مجموعة صغيرة من فئة عليا تفوق غيرهـا مـن النـاس إنـها لفكـره خاطئـة والدليل علي ذلك أن "ستندال" الذي كتـب مؤلفاتـه لقلـة مـن المختـارين كمـا يقـول هو نفسه ، تعرض كتبه الآن للبيع في فرنسا في شكل "كتـب للجيـب" إلـي الملاييـن من القـراء. فـي بعض البيئـات الاجتماعيـة حيث لا يـزال البحـث قـائم عن الصفـوة الممتازة، قد يتخيل الفنانون باعتبارهم فنانين إنهم من طبيعـة خاصـة متفوقـة. هـذا ما لا يمكن للعالم أن يفكر فيه ولأنـه إذا ما اخذ يفكر أن غالبية النـاس ليسـوا مؤهليـن للحكم علي الأشياء أو رفضها أو أنـهم لا يستطيعون إدراكها فهو فـي الحقيقة يمـس صميم الطابع الكلي الشامل للعقل ، ويجعل من تلك الشمولية شئ فـي أيـدي قلـة مـن

الناس ، مما يستتبع أن البحث لا يكون عاما للإنسان الأمر الذي يفقده في ذات الوقت أساس الوحدة . أن هذا لا يعني كما قال ((ديكارت)) أن الفكر السليم بدلا من أن يكون أكثر الأشياء اشتراكا بين الناس يصبح امتيازا لقلة منهم مما لا يعني شيء علي الإطلاق .وهكذا فالعالم ليس صفوة بل هو ممثل لكل البشر منذ اللحظة التي يبدأ العمل فيها علي أن الدليل قد اثبت ويثبت انه ما من طبقه اجتماعية إلا وأنجبت العلماء.

إذن فالأخصائي في المعرفة العلمية هو في حد ذاته إنسان كأي إنسان .لان عمله يدمجه في الجميع. أما أن يصبح الإنسان عالما أي أن يكون واحدا بين الكل ، فهذا مما يدل علي المساواة المطلقة فيما بين ممثلي نوع من الأنواع ، مما يعني أن العلم قد اتخذ منذ تلك اللحظة موقفا ضمنيا ضد العنصرية .

لا يمكن للإنسان أن يكون في ذات الوقت عالما وعنصريا ، ولكن يتحول للأسف لان يكون هكذا وذلك لا بسبب سوى العمل علي خدمه مصالح أناس يمدونه بالأجر .أما إذا تركنا العلم ينطلق في الإنسان بحريه فهو حتما سيرفض العنصرية، أي يرفض تفاوت المستويات الذهنية بين الأجناس البشرية. ولأننا بالدقة نرفض أي تمييز بين البشر علي اعتبار أنهم بالعقل يقومون بعمل علمي مشترك ، فنحن نرفض لهذا بالدقة كل أنواع الخصوصية أي نرفض العنصرية ونرفض الاستغلال.الخ ولكننا نطالب في ذات الوقت باتفاق جميع الأفكار وباتفاق الفكر العلمي كله وبالتالي بوحدة الفكر، أن لم يكن بين البشر جميعا الذين لم يستطيعوا التخصص فعلي الأقل وحدة الفكر بين كافه العلماء ،مما يفترض بالدقة رفض أية انقسامات أو تناقضات عالمية وهكذا نشاهد علي سبيل المثال أن العلماء السوفيت والعلماء الأمريكيين يعقدون المؤتمرات المثمرة في غير الميادين التي تتعلق بالدفاع. وملخص القول نري هنا دليلا أضافيا علي صحة كل اكتشاف ، لان من شانه بالدقة تحقيق اتفاق الأفكار بين العلماء ، ومن شانه أيضا أن يقضي بشكل ما علي الحواجز كالإمبريالية أو المعارك فيما بين البلاد .

هذا ما كان يتعلمه الطالب اليابانى في عام 1890- 1900 عند دخوله الجامعة . ولكن في نفس الوقت الذي كان يتعلم فيه أن الناس جميعا أحرار ، وان النشاط العلمي يجب أن يكون حرا سواء كان فكرا أو عملا، وانه لا شئ إلا

ومعرض للمنازعة العلمية الرامية للتقدم لا التخريب . في هذا الوقت كان الطفل هو ما صنعوه . أي انه قد استبقي في نفسه النظرة الخصوصية ..الإيديولوجية الخصوصية التي لقنوها له منذ الطفولة . ويعني هذا انه في الوقت الذي كان العلم يعلم هذا الطفل رفض عدم المساواة بين الناس ويجعله يشيد بالكل العام فقد كان إنسان صنع وصيغ بحيث بقيت فيه عناصر الخضوع والإقطاعية ولما كانت مرحله الطفولة عميقة ولا يمكن بسهولة الرجوع فيها ، فقد تكون وتشكل في هذا الطفل ذلك التناقض الذي أدى فيما بعد إلي الاضطرابات التاريخية المعروفة ..تناقض بين مرحله الطفولة وقد صاغتها وصنعتها الإيديولوجية الأرستقراطية وبين مرحلة الشباب التي عمد الأرستقراطيون أنفسهم علي تحريرها بإطلاقها نحو العلم والتصنيع الذي استهدفوه .أن الذين شعروا بهذا التناقض لاحظوا وفتنذ أنهم آلات في أيدي طبقة متميزة قامت بصنعهم مرتين ، وأنها مسئولة عن التناقض الذي يكمن فيهم بما إنها صنعتهم أطفالا ، ثم صناعتهم يافعين ، ليس هذا فحسب بل لاحظوا أيضا أنهم هم أنفسهم تناقضا، وإنهم لن يستطيعوا التغلب علي هذا التناقض أن لم يقوموا بعمل منظم منهجي . كان عليهم ليس فقط أن يصارعوا هؤلاء الذين حاولوا أن يجعلوا منهم آلات لهم ، وان يحولوا عملهم إلي مجرد ربح بل فهموا أيضا انه يجب عليهم أن يصارعوا ذات أنفسهم لانهم قوم يخوضون بعيدا مجالات العقل الكلي ، وفي ذات الوقت هم انعكاس لتلك الطبقة المتميزة . في هذا المستوي يظهر المثقف .اسمي تلك المرتبة الأولى : "الثقافية" ، أي أن الإنسان يشاهد في تلك المرتبة مشاركا الإمتيازات الخصوصية وفي ذات الوقت خادما حرا للكلي العام، وهو يعلم في الآن نفسه انه هذا وذاك معا. ينبغي عليه أولا أن يختار بين طفولته وبين مهنته ، فإذا اختار الأولى كان من كلاب الحراسة. أما إذا اختار الثانية فعليه أن يمارس عملا هدميا في ذاته ليرفض العنصرية والخصوصية والامتيازات وليرفض الفكرة التي تقول انه إنسان خارق ومتميز .. وانه لعمل شاق ودؤوب .ولا ضرب لكم مثلا شخصيا.فقد ربيت كما يربى الجميع في جو العنصرية .وظننت وإنا في سن الخامسة عشرة إنني قد قضيت في نفسي علي هذه الفكرة السخيفة. وقد اعتقد أن المر ـ في عمومه ـ كان بالفعل في ذلك الوقت يعتبر تصفية بعض البقايا اكتشفتها ذات يوم .

بعد سنة 1945 كانت تصلني مؤلفات خطية من بعض الشباب الإفريقي . وكنت أعطيهم نقطا تشجيعه ـ كما يقال ـ عندما لا تكون مؤلفاتهم علي المستوى الجيد جدا . وذلك لعلمي بالجهد الذي يبذلونه والصراع الذي بدءوا فيه .سرت علي هذا المنوال قدرا من الوقت حتى تنبهت ذات يوم إنها طريقة تنم علي إنني لا أعاملهم باعتبارهم متساويين معي بينما كان الوضع يقضي في الواقع أن أصارحهم بالحقيقة وان تسبب بذلك في الامهم .. وان أدى بهم إلي مزيد من العمل والجهد . وهي جهود تبلغ أضعافها الجهود التي نبذلها نحن لكي يصلوا في النهاية إلي مستوانا . كان يجب أن أعاملهم علي نفس المستوي الذي أعامل به الأخرين وآلا لكنت عنصريا .أقول هذا حتى تتبينوا هذا الشرك الخبيث الذي يجب علي كل منا أن يتفاداه، لان الإنسان لا يمكن أن يكون معاد للتميز العنصري –إذا بدأت طفولته في جو من العنصرية –بغير أن يكافح طيلة حياته بحر من الإغراءات ، وعلي سبيل المثال ، باستبدال العنصرية بالحب لهذا أو ذاك تلك هي عملية الكفاح المستمر الدائم.

أن المثقف هو هذا الشيء أولا ،هو محاولته في أن يلفظ من ذاته باسم الكلي العام ليس التقاليد والعادات جميعها فحسب ، بل تلك التي تجعل منه بالتحديد في أعماق نفسه مشاركا للطبقة الحاكمة . في هذه اللحظة لا يلوح المثقف علي انه إنسان فوق باقي البشر بل علي انه مخلوق غريب ، إنسان صنع متناقضا وعليه في هذا المستوي الأول أن يعبر عن تناقضه وان يكافح ضد هذا التناقض أو أن ينفق ويموت .

أن القلق في المجتمع البورجوازي الغربي يختلف نوعا ما عن القلق الذي تحدثت عنه بشان المجتمع اليابانى، وهو مجتمع إقطاعي يتسم بالخصوصية الشديدة . في بلادنا نحن الذين نزعم أننا انسانيون مجتمعات قلقة . ولكن إذا كان القلق يختلف في بعض الوقفات فهو في حد ذاته واحد تماما في النهاية . ماذا نتلقى في فرنسا ونحن أطفال ؟ نتلقى تعاليم الإنسانية البورجوازية التي تقول أن جميع الناس متساوون في الحقوق ، أحرارا وأخوة . ففي سنه 1789لما عارضت الطبقة البورجوازية النبلاء، فان تلك الطبقة البورجوازية اعتبرت نفسها الطبقة الشاملة العامة فشيدت بذلك مشروعاتها المجردة التي صاروا يعلمونها لنا منذ الصبا .

وعلي هذا فقد كنت مقتنعا منذ سن السادسة أن البشر جميعها متساوون وان الناس كلهم أحرار فيما يعملون وأنهم أخوه .الخ ..الخ..

أن التناقض الذي يعانيه المثقف في بلادنا يتخذ مسارا عكسيا لما يعانيه المثقف في اليابان .أن التناقض في بلادنا يكمن فيما بين المبادئ التي اعتناقها الإنسان منا وهو الطفل والتي كونته بل وكونته متفائلا راضيا _فما الذي يمكن أن يطلب أكثر من أن يكون الناس أخوة أحرارا متساوون ؟

وبين الواقع الذي يكشفه فيما بعد خطوة اثر خطوة ويتحسسه بالذات في عمله كانسان ذو معرفة عملية .انه يدرك في هذه اللحظة انه قد اجتر في نفسه مع الأيدلوجية الشكلية التي لقنت إليه أيدلوجية أخري اجترها بطريقة تحيته ، بما يسمعه من أقاربه وعائلته وفي مدرسته (ليس ما يتقدم في الدراسات الرسمية) وما يستمده من قراءته وبكل ما يحيط به من وسط وبيئة ، أي بكل ما يكيف حقيقة الأيدلوجية البورجوازية . لقد اجتر في نفسه مجموعه من الأشياء تناقض فيه الإنسانية التي تحدثت عنها في تلك اللحظة يلتقي بنفس التناقض الذي أتضح للمثقف الياباني . واليكم هذا المثال : فقد كان (فرانز فانون)من سكان جزيرة (الجوادلوب) يشتغل في فرنسا مع طالب في كلية الطب حين قال له هذا الأخير "بالله عليك لقد تأخرنا كثيرا وعلينا أن نعمل كا...." ثم توقف فجاة .عندئذ قال له(فانون)استمر في قولك وقل ((كالزنوج)) هناك في بلادنا تعبير يقول .. علينا أن نعمل كالزنوج ..(تعبيرا عن العمل الدءوب الشاق).

(غضب فانون)علي حق من صديقه وان لم يكن هذا الصديق يعتبر نفسه عنصريا. فقد كان آنذاك اعز أصدقائه إلا انه طالما كان هذا الطالب علي الرغم منه "قالب" يستوعب هذا النوع من العبارات ((سنعمل كالزنوج))التي تعود بنا إلي العبودية(فلا سبب في العمل المضني الذي يقوم به الزنوج سوي أنهم عبيد). وطالما كانت تسكن مثل تلك الأمور في هذا الطالب فلا يمكن أن تكون هناك رابطة حقيقية بينه وبين الإفريقي أو غيره من الملونين الذين عهد به إليه.

إذا تجثم علي صدورنا ثقافة برجوازية كاملة تقول لنا حقا أننا بشر وليس أي شئ إنساني غريب عنا إلا أن تلك الثقافة تضيف أن كل البورجوازيين بشر وان

البشر جميعا بورجوازيون وإذا لم يكن البشر بورجوازيون فهم ليسوا بشرا ، هذا هو الوضع الذي نعمل بالتحديد علي اكتشافه .ابتداء من هنا نجد بالدقة للمثقفين نفس التناقض الذي لمسناه سواء في غربنا الخبيث الذي يسمي بالعالم الحر ، أو في بلد آسيوي مثل اليابان الإقطاعي حيث تتم التربية علي أساس الخضوع للإقطاع، فلا يمكن لهذا المثقف أن يكون متفقا مع نفسه. لا يمكن أن يكون متفقا مع أيديولوجية مخدومة سواء كان بورجوازيا أم إقطاعيا –والأمر هنا علي حد سواء – وفي ذات الوقت متفقا مع الأيدلوجية التي تشمل في طياتها معرفة العلم أو المعرفة العملية .فإذا رغب المثقف أن يظل وفيا للإنسانية فمن واجبه أن يضفي عليها مضمونا حيا ملموسا ، وآلا فسوف يستخدم علي الدوام تلك الإنسانية ليخفي في الواقع رغباته الخاصة في عدم المساواة.

ترون إذن أن المثقف علي هذا المستوي مخلوق غريب فهو يقف بجانب الطبقة الحاكمة لأنها كونته من اجل خدمتها ولتشاركه فائض القيمة ، فتصيح تلك الطبقة تقزز واشمئزاز : ((ما بك؟أنا مخدومك وعليك أن تفعل ما أطالبك به ، عليك أن تفعل هذا الشيء ولا تصدر الأحكام)). وهذا المثقف في ذات الوقت محل ارتياب من الطبقات الكادحة لان حالته الموضوعية تجعله مشاركا لأصحاب السلطة،فهو في الواقع جزء من فائض القيمة ويعيش عموما بين الطبقات المتوسطة كالبرجوازي الصغير ، وهو ليس مع ذلك في وضع الطبقات الكادحة.

أن هذا المخلوق الغريب بعيد في تفكيره واهتماماته عن أن يعتقد انه يتفوق علي غيره من البشر ،بل انه يتخذ اتجاها خطيرا مؤسفا ، وهو الاتجاه الانهزامي لدي المثقف الذي يعد نفسه اقل من الأخرين ، الذي يفكر في أن يكون أي شئ ، الذي يفضل أن يكون عاملا واعيا يقوم بعمله ومستغلا علي أن يكون مثقفا خائنا ومشاركا وموضع شك الجميع. ليس لهذا المثقف في الحقيقة صفة يتميز بها إلا أن التناقض الذي في داخله ليس سوي الاجترار ،أي إنها الحياة الداخلية المعطاة للتناقض الموضوعي الذي يمزق كل المجتمعات المبنية علي الاستغلال. وهو في الواقع يعاني من هذا التناقض لان هذا التناقض يكون المجتمع ويشكله . ولذلك ونظرا لتلك الظروف فنحن نلتقي بالقضايا التي تطرحها علي نفسها مجموعات من المثقفين من خلال المعارك التي تتصارع فيها تلك المجموعات .أن الطبقات الكادحة

تقوم في المجتمعات المستغلة بعمل كان من المفروض أن يكون لخدمه الجميع ، إلا انه يستخدم في القدر الكبير منه لصالح الطبقة المتميزة .في أسوان رأيت فيلما جذابا شاهدت فيه عمال السد العالي والفرح يملا قلوبهم ويشع البشر في نفوسهم عند لحظة تحويل مجري النيل ، وقد سالت في المساء هؤلاء العمال لماذا أحسستم بهذه الفرحة؟فقال لي احدهم أن هذه الملايين من الفدادين التي ستصلح وتزرع هي السبب. كان يشعر بان عمله وعمل زملائه يعود أثره من خلال الفلاحين علي المجتمع بأسره وعلي البلاد كلها .لقد أضفي فجاة شئ علي هذا الوضع ،فالداعي إلي فرحة هذا العامل هو شعوره بان العمل الذي قام به إنما قد تخطي ذاته وأصبح ملكا للجميع .ولكن في البلاد الرأسمالية .في البلاد البورجوازية لا يمكن أن نتصور أبدا مثل هذا السرور والفرح من جانب العمال لان إقامة خزان ليست إلا طريقة لخفض تكاليف ولزيادة الإرباح وآلا تصبح إثراء للبلد إلا بصوره تبعية ومن خلال الاختيار الرأسمالي.

أن السدود تشيد في البلاد الرأسمالية بهدف تركيز الملكية العقارية، كما وانه يتولد عن الآلات- الجديدة ولو إلي حين- البطالة التكنولوجية أولا ، ثم يأتي تخفيض في تكاليف الإنتاج وزيادة في الإرباح دون أن يضطر الرأسمالي إلي زيادة عدد المنتجات الصناعية أو زيادة عدد السلع المعروضة للبيع . ولذلك فان العامل يشعر بان عمله قوي غريبة عنه ، بل ونتاج عمله شئ غريب عنه .يشعر أن هذا العمل قد سرق منه وانه خلق مجتمع الرخاء الزائف حيث يتمتع المتميزون فيه بمزيد من السلع الاستهلاكية أن هذا العامل مضطر هو الأخر أن يتصارع مع نفسه داخل إيديولوجية الطبقة البورجوازية، فليس المثقف وحده الذي يعاني منها . فلقد لقن العامل منذ طفولته بتلك الإيديولوجية وقيل له وهو ما يزال صبيا انه إنسان ، وطالما انه سيمارس حق الانتخاب وطالما انه إنسان فعليه أن يقبل باسم الإنسانية أن يعيش كشبه إنسان . عليه إذن هو أيضا أن يحاول فهم اللعبة التي تجعل منه متساويا لأي إنسان أخر وفي ذات الوقت تلقي به إلي أسفل المجتمع .وعليه هو أيضا أن يتخلص من العنصرية التي لا يتورعون في تلقينها إليه بطريقة عفوية.فلقد رأينا كيف أنهم أرادوا أثناء حرب الجزائر أن يجعلوه مشاركا للاستغلال الاستعماري وكم تطلب الأمر عملا تحرريا ضخما للقضاء علي تلك المقاومة

الراسخة .وملخص القول أن المثقف وان كان موضوع شك الطبقات الكادحة فهو لا يعثر علي حقيقته الموضوعية إلا في تلك الطبقات ، خاصة وان العالم ملي الآن بتلك التناقضات ، هو يعثر علي تلك الحقيقة في تلك الطبقات ، وأيضا في بلاد العالم الثالث التي تكافح الاستغلال وتعمل من اجل الشامل الكلي العام وبعبارة أخرى فان المثقف يجد حقيقته عندما يرتبط فقط بهذه الصراعات الموضوعية التي يخوضها هؤلاء الناس سواء في المجتمع الذي يعيش فيه أو في المجتمعات الأخرى التي ترمي إلي العام الكلي ،أي تلك المجتمعات التي تكافح ضد كل من يحاول لجمها وإخضاعها للإمبريالية، وتسعي في ذات الوقت للاستقلال والسلام ..أيا كان هذا الكفاح ، لان الاستقلال هو السيادة لتلك المجتمعات ولأنه السلام لها .. والسلام هو الشمول في البحوث .ولن يتوقف المثقف عن معاناة هذا التناقض حتى في اللحظة التي وجد حقيقته في الكفاح . بل يصبح واعيا تماما بها ويدرك انه لا يستطيع حل هذا التناقض بمفرده،بل يشعر انه يستطيع حله في الكفاح الكلي .

عندئذ يتبادل كل من المثقف والعامل الخدمات فيما بينهم.أن العامل مستغل وليس مشارك. انه يطالب من خلال كفاحه بالحرية والمساواة التامة ، أي انه يطلب أن تستهلك منتجات عمله من المجتمع كله .والعامل علي هذا الاعتبار يضفي علي التناقض الذاتي عند المثقف موضوعية ملموسة حية وتاريخية ويمنع هذا التناقض من العيش في السوداوية المجردة ، أو كما قال((هيجل في الضمير الشقي ، وهي أمور شكلية إلا إنها أيضا ذاتية .وعلي النقيض من ذلك فالعامل يبصر المثقف بان تناقضه كامن هنا وموجود في الكفاح وانه ينبغي علية أن يتخلص من هذا التناقض وانه يبقي مشاركا للبورجوازي أن لم ينج من هذا التناقض ليتخذ مكانه بجانب العامل . وعلي هذا المستوي ، فالمثقف يتخلص من تناقضه بوضع معرفته التكنيكية في خدمة السلام .

وفي الاتجاه المقابل أن المثقف هو الإنسان الذي يشعر بالوعي من خلال لغة الكلام وبفضل الطبقات الكادحة .وليس السبب في ذلك انه يفوق العاملين ،بل لان المجتمع البورجوازي قد شكله علي هذه الصورة ..تناقض يتم علي مستوي العبارة وعلي مستوي الكلمة .وبالتالي تلك الطبقة التي وضعته في تناقض إيديولوجي وفي خضوع دقيق ، قد أرغمته علي أن يعيش علي مستوي الوضوح المعقول والوضوح

العقلي .ذلك هو التناقض الذي يعانيه الكثيرون دون أن يستطيعوا استيضاحه بجلاء كامل وعليه يمكن للمثقف أن يخدم العامل ، وبمقدوره أن يساعده علي التخلص من بقايا الإيديولوجية التي تعرقل كفاحه.ذلك بان يقوم بصياغة التناقضات علي مستوي المنطق وبالالتقاء بتلك التناقضات على مستواها الأكثر غموضا التي تعايشها الطبقات الكادحة .

أن الربط بين المعرفة العلمية وبين العمل ، تتضح إذن بكون المعرفة عامة شاملة أو إنها تريد أن تكون هكذا وان العمل من ناحية أخري أيضا يريد أن يكون عاما شاملا،فالعالم ، مثل العامل في ((أسوان))يطالب ضمنيا بنفس الشمولية العامة الملموسة والحية . ومن هنا نري أن المثقف لا يضئ الطريق من اعلي للعامل بل انه إنسان لا يستطيع أن يجد حقيقته إلا بان يقف علي نفس الخط الذي يقف عليه العامل ، يعيش التناقض معه ،ويعبر عن هذا التناقض بصورة يستطيع الأخر استعادتها علي مستوي العبارة والكلمة. غير أن صعوبة جديدة تواجهنا في هذا المستوي .إذا أن الطبقات الكادحة قد كونت لنفسها في بلادنا أجهزة من اجل الكفاح الحي الملموس ويقبض المسئولين في تلك الأجهزة علي السلطة الحقيقية يمارسونها من اجل الكفاح الاجتماعي والاقتصادي في الصراع بين الطبقات حتى يتحرر العمل. ما هي العلاقات التي تنشا بين المثقف والسلطة الجديدة؟ .سلطة العمال وهي الجهاز أي الجهاز النقابي وجهاز الحزب علي السواء وبعبارة أخري عندما ينحاز المثقف إلي مواقف الطبقة الكادحة فهو يجد إنها منظمة وموحدة سياسيا ، فتطرح بالتالي قضيه علاقة المثقف بالسياسة ليست تلك السياسة التي تصنع سياسة الطبقة الحاكمة والمسيطرة، بل تلك التي بيدها سلطة الحزب الجماهيري.ومما يجب التأكيد عليه أولا هو أن المثقف ليس سياسيا ، إلا انه طالما يعاني ويتألم من التناقض الاجتماعي وطالما أن إدراكه للأمور يستدعي .منه الفضح الكامل لهذا التناقض ، فهو لن يكون مثقفا إلا إذا عرض التناقض الاجتماعي وعرض التناقضات والحياة التي لا تطاق ويعيشها البشر الآن بكل مالها من جوانب، أي في أعماقها وجذورها، ولا يمكنه أن يقبل أي تباطؤ أو مساومة أو محاولة لإخفاء هذا الواقع .فليس بمقدور المثقف –وهو الذي قد نشا بالتحديد من النزاع بين

النظام العلمي الدقيق وبين الخضوع ، كما وانه اختار العام الكلي -أن ينظر للواقع في مساره ومضمونه التقليدي . انه مضطر طالما أن الهدف الذي يسعى وراءه هو هدف جميع الناس الذين يعملون ،أي تحقيق العام الكلي الملموس والحي ،حيث يصبح العمل سيد نفسه وحيث يقدم كل فرد إنتاجه للجميع ، انه مضطر أن يفضح - باسم تحرير النشاط الإنساني ولجعل هذا النشاط عام للجميع -كافة الحلول السهلة التي وان كان من شانها أن تحقق هدفا مباشرا إلا إنها قد تهدد بحرق العملية كلها ، إلا أن المساومة من طبيعة السلطة السياسية حتما أيا كان مستوي أخلاق ونزاهة الذي يمارسون تلك السلطة حيث ينبغي عليها أن تراعي بعض القوي المقاومة لتتخلي عنها وتنزل الضربات بها في الوقت المناسب .علي هؤلاء الرجال الذين بيدهم زمام السلطة أن يبقوا في حالة من الانتباه واليقظة الدائمة والمستمرة من اليمين في الحزب ويساره .عليهم ضمانا لوحدة القيادة أن يقبلوا التنازلات تارة لتلك الجهة وتارة للجهة الأخرى.

إذن فعلي الذي يرغب في القيام بدوره أن يكون مجردا من السلطة وان يقف على نفس خط الحزب مشاركا في عمله ، مما يستتبع أن واجبه الأول هو الخضوع- للنظام.

ولكن إذا اشترك المثقف في مسئولية السلطة أي إذا انضم للحزب وعهد إليه بدور يقوم به. فانه يجد نفسه مضطرا لان يصبح سياسيا أي عليه أن يدعو ويساند عملا ما أخذا في الاعتبار الإمكانيات الراهنة أكثر من أخذه في الاعتبار المادي والهدف المحدد والدقيق .فعلي المثقف إذن أن يذعن لشعارات الحزب تطبيقا لمبدأ الخضوع للنظام ، ولكن علية أن يرفض في ذات الوقت أي سلطة، وهو بذلك يحتفظ - ولأنه بالتحديد مجرد من السلطة - بحقه في أن يكون راديكاليا عندما يتناول تحليل الأوضاع ،وعندما يؤكد باستمرار علي الهدف.

ومما لا شك فيه أن الراديكالية والخضوع للنظام يمثلان تناقض جديدا ، فقد تهدد الراديكالية بتقويض النظام -الذي قد يؤدي بدوره إلي إخماد الراديكالية ، أن المثقف الذي لا يكلف بالقيام بمسئولية ما قد يقع في اليسارية .بمعني أن الأمر قد يصل به إلي التأكيد علي الهدف مع إنكار الوضع الراهن إنكارا جذريا ولذلك فان تلك النظرية الأولى التي قدمتها إليكم عن المثقف بمعني انه يجب أن يكون مجردا تماما

من كل سلطة إنما تتطلب التصحيح. وفي الواقع لكي يكون هذا التناقض لدي المثقف بين الخضوع للنظام وبين الدقة ثم بين المبادئ والخضوع ، تناقضا حقيقيا يكون له دورا يؤديه لنعيشه ولنتغلب عليه فانه يجب علينا أن نعالج هذا التناقض في روية ، دون السياسة ، ولكن في علاقة وثيقة بها. لذلك فهناك في الحقيقة إمكانيتان متلازمتان تسيران جنبا إلي جنب، فإذا تحققت هاتان الإمكانيتان في وقت واحد أمكن للمثقف أن يقوم بكل ولجباته .إلا انه من غير الميسور لنفس الإنسان أن يقدم علي هذين العملين في ذات الوقت .الدخول في الحزب الجماهيري الثوري وعدم الدخول فيه ، غير انه من المفيد وجود مثقفين داخل الحزب وخارجه.أن اللقاءات الأولى أو بالاحري اللقاءات الحقيقية يجب إلا تتم بين مثقفين خارج الحزب السياسي لما تفتقد إليه مثل تلك اللقاءات إلي لغة مشتركة. بيد انه إذا كان المثقفون داخل الحزب ، فإنهم يصبحون سياسيون قد يفضلون المساومة المطلقة، إذا تركوا لأمرهم داخل الحزب ، ويتنازلون عن الهدف من اجل التكتيك، ويقبلون الانحرافات خضوعا للنظام وحفاظا علي الوحدة ومن ناحية أخري إذا ظل المثقف خارج الحزب فهو قد يمارس بنزوة في نفسه ، حقه في النقد أما إذا كان هناك مثقفون بجانب الحزب وخارجه ، دون أن تكون لهم ادني سلطة وفي ذات الوقت مثقفون داخل الحزب مع قدر من السلطة، تلقي عليهم جانبا من المسئولية ، فان هاتان المجموعتان تكيف كل منهما الأخرى ، أحداهما تدعو المثقف الذي خارج الحزب إلي التزام الروية والثانية تذكر المثقف داخل الحزب بالهدف الحقيقي من انضمامه إليه .

واعتقد إذن أن الذي كون تلك الوحدة الحية الثقافية هي هذا الجمع الذي تشكل في فرنسا مثلا من المثقفين تدور بينهم المنازعات والتعارضات العنيفة أحيانا وعلاقات الصداقة أحيانا أخرى ،والأمران معا أحيانا ثالثة ، وهم في ذات الوقت داخل الأحزاب وخارجها ويعيشون في تنازع متبادل فيما بينهم .أن هذه الوحدة التي تمثل الثقافة الآن ستضيء لنا الطريق لنفهم مجري الأمور التي تحدث بشان ((محكمة راسل)) التي حدثتكم عنها في بداية المحاضرة. لماذا لا نعتبر أنفسنا متفوقين عن غيرنا من الناس ؟ ولماذا نحن مثقفون خارج الحزب وليس بداخله ؟ وما هي علاقتنا بالمثقفين داخل الحزب؟

النقطة الأولى أن مثقفي المحكمة دون سلطة ، فهم إذن من فئة غير الحزبيين ولم يفوضهم احد.انطلاقا من هذا الواقع ولان المثقف هو بالتحديد الإنسان الذي تعلم أن يعتبر نفسه إنسانا عاديا وليس إنسانا متميزا بشكل أو أخر ، فان حكمنا ليس له من قيمة إلا بقدر ما تعتمده الشعوب في جميع البلاد، فلسنا في هذه المحكمة سوي قوم يقترحون عليكم نتيجة أو نتائج معينة . هذا هو السبب في جعل جلسات تلك المحكمة علنية إذ أن الغرض هو تشييد حركة للتحرر وتشدد التعاليم للذين سوف يشاهدون تلك الجلسات سواء علي شاشة التليفزيون ، أو يسمعون في الإذاعة ما يدور فيها أو يحضرون تلك الجلسات بأنفسهم أو يقرءون محاضرها في الصحف .سوف نعرض مجموعة الوقائع والوثائق والأفلام والأدلة المادية والتقارير والشهود الفيتناميين الخ... كل هذا حتى تستطيعون ويستطيع البشر جميعا أن يكونوا أولا بأول ومن خلال تلك الجلسات فكرة عما يدور هناك في الفيتنام ، وحتى يستطيعون بذواتهم وكل عن نفسه تقرير ما يجب عمله في هذه الحالة ، وتقرير إذا كان من السليم ومن العدل أن نقيس ما يقوم به الامبرياليون الأمريكيون بتلك المجموعة من الاتفاقات التي كانوا هم أول الموقعين عليها مثل ((مبادئ نور مبرج)). فهذا العمل هو بالفعل عملا تربويا لأنفسنا ولغيرنا من الناس نقوم به معا وبالإضافة إلي ذلك فلقد بدأنا في حملة لجمع التوقيعات بحيث ما كان في بادئ الأمر حكما صادرا من البعض يصبح حكما عاما للكل ، بمعني انه في النهاية لن نكون نحن القضاة بل نجعل الناس تشعر بما قاله رجل ليس من ديني ولا من دينكم وهو((لوثر))الذي أعلن يوما أن (الناس جميعا أنبياء)

نريد بهذا العمل أن نحاول إفهام الجماهير الشعبية أن البشر جميعا قضاة وان من حق الناس جميعا ومن حقهم معا أن يحكموا علي عمل صادر من حكومة ما ترون إذن أن عملنا ليس له من معني إلا إذا استردته الجماهير ،فالمثقف ليس بالتالي من يظن أن من حقه إصدار الأحكام بل هو من يعتقد أن حكمه لن يكون صحيحا وسليما إلا إذا تبناه الجميع.

والنقطة الثانية هي كما قلت لكم إنها مهمة المحكمة ، ليست سهله ولا تظنوا أننا لا نثير عند بعض أصدقاء أعزاء مجموعه من المتاعب .نحن مثقفون دون

سلطه قمنا بأجراء تلك المحكمة من تلقاء أنفسنا ونطالبكم باقرار واعتماد ما نصدره من حكم ونعتقد أنكم سوف تقرون هذا الحكم . ليس هناك أي شئ يثير الانتباه إذا اقتصر الأمر علي مجموعه من الأشخاص اجتمعوا في أحدا القاعات وقالوا أن الأمريكيين مجرمين0 ولكن الوضع يختلف تماما إذا كان هؤلاء الأشخاص مزودون بتأييدكم ، وإذا قال الجميع ما قالوه هم . لا شك أن هذا من شانه أثاروا الصعوبات لنوع معين من السياسيين . حقا يستطيع الناس التعايش سلميا مع مجرم الحرب فإذا ما تبنت الجماهير الحكم باعتبار الأمريكيون من مجرمي الحرب.

(علي فرض انه سوف يصدر علي هذا الأساس) ،فما لا شك فيه أن هذا الأمر سيزيد من صعوبة سياسة التعايش السلمي . أن الراديكالية كما ترون الآن – وهي تعني التساؤل عن كل شي-لا تكتفي بمحاربة الإمبريالية بل من مقتضياتها أن تعرف إذا كانت تلك الحرب شيئا يتعدى الإمبريالية وليست مجرد نمو لها . هل هذا الشيء الإضافي جريمة أم لا ؟ وهل هو جريمة القتل بالجملة؟ ولا شك من وقوع الجريمة إذا كان هناك تعذيب وكانت هناك أسلحة ضد الأفراد .

فإذا ما نحن قررنا هذا استنادا إلى الراديكالية وإذا ما تبنيتم انتم هذا الحكم فلا شك أن سياسة التعايش السلمي ستكون في موضع حرج .ولكن هل يعني هذا انه علينا أن نغض الطرف؟ كلا لأننا أولا مزودون بالموافقة التامة والتشجيع الكامل من (هوشي منه) ومن (الفيت كونج)، وعليه لم نسلك طريقا قد يؤدي بنا إلي الموقف الصيني، فنحن فقط علي مستوي أناس يكافحون ويقولون لنا: نعم يجب بحث الأمور من زاوية الجرائم لأننا نعاني منها ونتعذب. أستطيع أن أقول انه ليس علي (هوشي منه) ولا علي (الفيت كونج) أن يتخذا في هذه اللحظة أي موقف بشان التعايش.أنهم يقصرون عملهم علي التأكيد بان الحرب المفروضة عليهم تكون وتشكل الجريمة،ويبغون أن نكون نحن الذين نصرح بذالك.

فالصعوبة للمثقف كما ترون هو أن يكون راديكاليا كما يجب وبالا يقف مع ذلك قبل اخذ كل الأمور في الاعتبار موقفا في القضايا السياسية الواسعة المدى .إلا انه كما سبق أن أوضحت فإننا نستطع نحن المثقفين المجردين عن كل سلطة والمؤيدين أدبيا من المثقفين الذين يحاربون في الفيتنام أن نقول لهذا السبب بالتحديد –أن من شان الرباط الذي يربط بيننا وبين الفيتناميين عبر المحكمة تجريد

الأجراء الذي قد نتخذه آنذاك في صف التعايش السلمي أو ضده ، ومـع الصينيين أو ضدهم من أي آثار سيئة. أرادت في الواقع التدليل على انه يمكن طرح قضية المثقف كشيء مطلق وهي قضية وقوع الجريمة في الفيتنام أو عدم وقوعها ، بغير أن ينبني –على الرغم من الصعوبة التي شرحتها – موقفا مع التعايش السلمي أو ضده. فإذا تعثر التعايش السلمي من اجل ذلك فهو الدليل على أن شيئا ما يجب أن يصحح فيه للإبقاء عليه بمعنى أن الإفراط في التعايش السلمي قد يفيد الأمريكيين أكثر مما يفيد السوفيتيين .

أن لطرح هذا التعريف الذي سوف نقدمه عن جريمة الحرب أهمية خاصة إذا كان من شانه إجراء بعض التغير في التعايش السلمي ، إلا أن هذا الأمر لا يدخل في عملنا.فنحن علينا أن نقوم فقط بشيء واحد ذو مراحل ثلاثة ،أولها المبادرة من بعض الأشخاص لانهم مثقفون ، ولانهم يعرفون ما هو التناقض الثقافي ، ثم عليكم انتم إصدار حكمكم عن القضاة أي أن توافقون أولا توافقون على حكمهم، وأخيرا يأتي الربط بيننا وبين الفيتناميين الذين يرون أن الأمر جاد ولا يريدون شيئا سوي الرد على العدوان الأمريكي بدون مناقشة السياسة السوفيتية مما يجعلنا نتأكد أننا لسنا سائرين نحو راديكالية غبية .

لقد أردت هنا أن أبين لكم أنواع الأعمال التي يمكن أن يقوم بها المثقفون سواء المجردين من السلطة أو الذين يتمتعون بقدر منها في بعض الأحزاب أردت أن أبين لكم أن هؤلاء المثقفين ليسوا روادا ولكنهم بشر لا يشعرون بالطمأنينة في نفوسهم إلا إذا اشتركوا مع الأخرين من اجل الاشتراكية ومن اجل السلام .

ليس الأمر بالنسبة للمثقفين أن لديهم ما يقولونه بل أن كل الأمر هو في أنهم يبحثون عن راحة الضمير في الكفاح الذي يخوضونه بجانب الطبقات الكادحة.

سارتر والعرب: ملاحظات هامشية

ادوارد سعيد (*)

كان جان بول سارتر يوما أكثر المثقفين شهرة لكنه، حتى عهد قريب، كاد أن يختفى تماما من المشهد الثقافى. بدأ الهجوم عليه بعد فترة وجيزة من موته فى 1980 ، عندما اتهم بالتعامل فى معسكرات الاعتقال السوفيتية ، فيما تعرضت فلسفته الوجودية الإنسانية للسخرية بما فيها من تفاؤل وإرادوية وتمدد فى كل الاتجاهات . وشكلت حياته الفكرية كلها استفزازا لمن يعرفون بـ «الفلاسفة الجدد» بمنجزاتهم المتواضعة التى لم يكن فيها ما يجذب الانتباه سوى عدائهم المحموم للشيوعية، كما استفزت مابعد البنيويين ومابعد الحداثيين، الذين تراجعوا (مع بعض الاستثناءات) إلى نرجسية تقنوية عابسة استنكرت شعوبية سارتر ومواقفه السياسية البطولية. وبدا أن التنوع الكبير فى أعمال سارتر، كروائى وكاتب مقالات ومسرحى ومؤلف سير وفيلسوف ومثقف سياسى وناشط ملتزم، صد عنه عددا من الناس أكبر بكثير من عدد القراء الذين جذبهم إليه، حتى تحول من المفكر الأوسع ذيوعا من بين «أساطين الفكر» الفرنسيين إلى أقلهم من حيث التداول والتحليل، وكل ذلك فى فترة لا تتجاوز العقدين. وراحت طى النسيان مواقفه الشجاعة تجاه الجزائر وفيتنام، ونشاطه لصالح المهاجرين، وانضمامه إلى الماويين ومشاركته الجريئة فى تظاهرات الطلبة فى باريس 1968 . وأيضا اهتماماته الواسعة وأدبه الرفيع (الذى جذب له الفوز بجائزة نوبل للآداب - التى رفضها). وأصبح من المشاهير السابقين المزمومين، عدا فى العالم الأنغلو – أميركى، حيث لم يؤخذ بجدية كبيرة أصلا بل نظر إليه بتعال على أنه كتب روايات ومذكرات من نوع غريب، ولأنه لم يبد ما يكفى من العداء للشيوعية، وليس له تألق وجاذبية ألبير كامى (الذى يقل عنه موهبة بكثير).

(*) أستاذ الإنجليزية والأدب المقارن فى جامعة كولومبيا .

لكن الموضة (كما هى عادة فرنسا) بدأت تتغير، أو هكذا يبدو من بعد. إذ صدر عدد من الكتب عنه، وعاد مدارًا للحديث (ربما آنيًا فقط)، إن لم يكن للدرس والتأمل. لكنه كان دوما بالنسبة إلى جيل واحد من أبطال الفكر فى القرن العشرين، وضع بصيرته ومواهبه الفكرية فى خدمة كل القضايا التقدمية فى عصرنا تقريبًا، من دون أن نشعر أنه منزّه أو نبى. بل إن ما أثار الإعجاب كان سعيه الدائم إلى تفهم الأوضاع، ومن ثم من دون تعال أو مراوغة، تقديم الدعم إذا دعت الحاجة إلى القضية السياسية المعنية. وعلى رغم وقوعه أحيانا فى الخطأ أو المبالغة فقد كان دوما شخصية كبرى، ووجدت، كواحد من قرائه، أن كل ما كتبه كان مثيرًا للاهتمام بسبب جرأته وحريته (حتى حرية الاطالة إلى حد الإملال!) وكرم روحه. هكذا دومًا، عدا فى حال واحدة أود الحديث عنها الآن، بعدما شجعنى على الكتابة عنها مقالان مثيران ومحزنان فى الوقت نفسه عن زيارته إلى مصر فى أوائل 1967، نشرتهما أخيرًا صحيفة «الأهرام الأسبوعى» التى تصدر بالإنجليزية. (المقال الأول مراجعة لكتاب برنار هنرى ليفى الأخير عن سارتر، والثانى مراجعة عن الزيارة كتبه الراحل لطفى الخولى، المثقف المرموق الذى كان واحدًا من مضيفى سارتر). أما تجربتى الوحيدة مع سارت فقد كانت نقطة عابرة فى حياته الزاخرة، لكنها قد تستحق الذكر لما فيها من مفارقات وخيبات.

بدأت القصة أوائل كانون الثانى (يناير) 1979 حين كنت فى مسكنى فى نيويورك اعد مادة لواحد من صفوفى. ودق جرس المنزل مؤذنًا بقدوم برقية، وأفرحنى عندما فتحت المظروف أنها كانت من باريس. النص: «مجلة لو تان مودرن» (الأزمنة الحديثة) تدعوك للمشاركة فى ندوة عن السلام فى الشرق الأوسط فى باريس فى 13 و 14 آذار (مارس) من السنة الجارية. الرجاء الإجابة. التوقيع: سيمون دو بوفوار وجان بول سارتر. فكرتى الأولى كانت أن البرقية مزحة، إذا استبعدت لشخص مثلى تسلم رسالة من تلك الشخصيتين الأسطوريتين. أنها رسالة من كوزيما وريتشارد فاغنر لزيارة بايرويت، أو من تى.اس. اليوت وفرجينيا وولف لزيارة مكتب «ذى دايال» قضيت يومين فى التأكد من الأصدقاء

فى باريس ونيويورك عن صحة البرقية، وأجبت فور ذلك بالقبول (بعدما علمت أيضًا أن «الأزمنة الحديثة» المجلة الشهرية التى أسسها سارتر بعد الحرب العالمية الثانية، تتكفل بمصاريف السفر والإقامة). بعد أسابيع كنت فى طريقى إلى باريس.

لدى الوصول إلى الفندق المتواضع فى الحى اللاتينى حيث حجزت، وجدت فى انتظارى رسالة مقتضبة غامضة: «لأسباب أمنية ستكون الاجتماعات فى شقة ميشال فوكو» وكان هناك أيضًا عنوان الشقة. فى العاشرة صباح اليوم التالى وصلت إلى شقة فوكو الواسعة حيث وجدت عددًا من الأشخاص (لم يكن سارتر من بينهم) ينتظرون بدء الاجتماع. ولم يوضح أحد أبدًا طبيعة «الأسباب الأمنية» التى أملت تغيير مكان الإجتماع. وكانت سيمون دو بوفوار هناك بعمامتها الشهيرة، وسمعتها تحاضر الرائح والغادى عن رحلتها المزمعة إلى إيران مع كيت ميليت، حيث كانتا ستتظاهران ضد «الشادور» شعرت بأن الفكرة سخيفة ومستكبرة، ورغم تشوقى لسماعها فقد أدركت أنها مغرورة تمامًا وغير مستعدة لأى نقاش أنذاك. وهى غادرت بعد نحو ساعة (قبل وقت قصير من قدوم سارتر) ولم نرها بعد ذلك.

كان هناك أيضًا فوكو نفسه، الذى أوضح لى بسرعة أن ليس له أى علاقة بموضوع الندوة، وأنه سيغادر فورًا، كعادته كل يوم، إلى المكتبة الوطنية حيث يقوم بأبحاثه. وسرنى أن رأيت كتابى «بدايات» فى موقع بارز على رفوف مكتبته، حيث اتصفت بنظام دقيق الكتب والدوريات والمجلات. ورغم حديثنا الودى وقتها لم تتوفر لدى أى فكرة عن سبب تجنبه الخوض معى فى سياسة الشرق الأوسط إلا بعد عقد تقريبًا على موته فى 1984 . فقد كشف ديدييه أريبو وجيمس ميللر فى كتابيهما عنه أنه كان يعلم فى جامعة تونس فى 1967 وغادر بعد الحرب بسرعة وفى ظروف إستثنائية. قال فوكو وقتها أن سبب رحيله الطوعى عن تونس كان استبشاعه التظاهرات «المعادية للسامية» العنيفة التى شهدتها تونس، مثل غالبية المدن العربية الأخرى بعد هزيمة العرب الكبرى. لكن زميلة له فى قسم الفلسفة فى

جامعة تونس آنذاك أخبرتني أوائل الثمانينات أنه أبعد عن تونس بسبب علاقاته الجنسية الشاذة مع بعض الطلبة. ولا أعرف حتى الآن أي رواية هي الصحيحة.

أخبرني فوكو أثناء لقاءنا في باريس أنه عائد لتوه من إيران حيث كان مراسلاً خاصًا لصحيفة «كوريري ديلا سيرا» الإيطالية. وأتذكر أنه وصف تلك الأيام المبكرة في الثورة الإسلامية بأنها «مثيرة جدًا وغريبة جدًا. بل مجنونة» وأعتقد أنني سمعته يقول (ربما كنت مخطئًا) أنه كان يلبس شعرًا مستعارًا للتنكر. لكنه، بعد نشر تقاريره عن الثورة، تخلى بسرعة عن كل ما له علاقات بإيران. (في أواخر الثمانينات، أخبرني الفيلسوف الراحل جيل دولوز أن فوكو كان صديقه الحميم، لكنهما اصطدما وزالت الصداقة بسبب قضية فلسطين، إذ أيد دولوز الفلسطينيين فيما كان فوكو مؤيدًا لإسرائيل. لا عجب، إذن، أنه لم يرد بحث الشرق الأوسط معي أو مع غيري في ذلك اللقاء !).

شقة فوكو، الواسعة والمريحة تمامًا، كانت مطلية بالأبيض وبسيطة الأثاث، تعكس شخصية ذلك الفيلسوف المنعزل الدقيق الفكر، الذي بدا كأنه يسكنها لوحده. كان في اللقاء عدد من الفلسطينيين واليهود الإسرائيليين. ولم أعرف من بين الفلسطينيين سوى المقدسي إبراهيم دقاق، الذي أصبح فيما بعد صديقًا، ونافذ نزال، المدرس في بيرزيت، الذي عرفته في شكل سطحي في أمريكا. كما عرفت من بين الإسرائيليين يهوشافات هركابي، وهو في مقدمة خبراء إسرائيل في «العقلية العربية»، ورئيس سابق للمخابرات العسكرية طردته غولدا مائير بعدما وضع الجيش خطأ في حال التأهب. كانت لكل منا زمالة في مركز ستانفورد للدراسات العليا في علوم السلوك، وقبل ثلاث سنوات تزامن وجودنا هناك لمدة سنة، فاتسمت علاقتنا بالمجاملة لكن من دون مودة. وبدا في باريس أنه طريه إلى تغيير موقفه ليصبح في طليعة حمائم السلام في المؤسسة الحاكمة الإسرائيلية ويتكلم صراحة عن الحاجة إلى قيام دولة فلسطينية، وهو ما أعتبره إستراتيجيًا في مصلحة إسرائيل.

أما المشاركون الآخرون فكانوا فى غالبيتهم من اليهود الفرنسيين أو الإسرائيليين، بمواقف متباينة امتدت من العلمانية القوية إلى التدين المتشدد، مع الإجماع، كل على طريقته، على تأييد الصهيونية. وبدا أن لواحد منهم، ليلى بن غال، علاقة طويلة بسارتر، وعلمنا لاحقا أنه كان دليله فى رحلة قام بها أخيرا إلى إسرائيل. لكن عندما وصل المفكر الكبير، بعد تأخير طويل عن الموعد المحدد، صدمت مما بدا عليه من الوهن وتقدم السن. وأتذكر تصرفى المضطرب عندما قدمت إليه فوكو (وكأنهما لم يكونا وثيقى الصلة منذ زمن !)، كما أتذكر كيف بدا لى بوضوح أن لسارتر حاشية من بضعة أفراد أحاطوا به دوما وقدموا له الدعم والتوجيه، وأنه أعتمد عليهم فيما كان الاهتمام به شغلهم الشاغل. من هؤلاء أبنته بالتبنى، التى علمت لاحقا أنها مسؤلة تركته الأدبية، وأنها من أصل جزائرى. منهم أيضا بيار فكتور، وهو ماوى سابق وناشر مشارك مع سارتر لمجلة «غوش بروليتاريين» (المتوقفة من زمن) ثم تدين بعمق فيما بعد وأصبح كما أعتقد من اليهود الأرثوذكس. وذهلت عندما أخبرنى أحد من العاملين فى المجلة كان فى الإجتماع أن فكتور أصلا يهودى مصرى أسمه بينى ليفى، وأنه شقيق عادل رفعت (ليفى سابقا)، الذى شارك مساما مصريا، تحت أسم مستعار واحد هو «محمود حسين» فى تأليف الدراسة المعروفة «الصراع الطبقى فى مصر» الصادرة عن دار ماسبيرو الفرنسية (الإثنان كانا يعملان سويا فى «اليونسكو»). أما فكتور فلم يكن هناك ما ينم عن مصريته، بل بدى أنه مثقف من الحى اللاتينى، أى مزيج من المفكر والمحتال. الشخصية الثالثة كانت هيلين فون بولوف، وهى سيدة تتقن ثلاث لغات وكانت تعمل فى المجلة وقامت مهمة ترجمة الندوة لسارتر. وأثار استغرابى وشىء من خيبة الأمل أن سارتر لم يعرف الألمانية أو الإنجليزية، على رغم كتاباته عن الفيلسوف الألمانى مارتن هايدغر والكاتبين الأميريكيين جون دوس باسوس ووليام فولكنر. وبقيت تلك السيدة الأنيقة الدمثة بجانب سارتر طوال يومى الندوة هامسة فى أذنه بالترجمة الفورية، فقد دارت الندوة بالإنجليزية (عدا فى حال فلسطينى من فيينا لم يعرف سوى العربية والألمانية). ولم أعرف مدى ما فهمه من سير الندوة،

لكن الذى أثار الانزعاج (لدى ولدى الآخرين) أنه لم ينطق بكلمة واحدة طوال اليوم الأول. وكان هناك أيضًا ميشال كونتا، مفهرس مؤلفات سارتر، لكنه لم يشارك فى الندوة.

أما الغذاء، الذى تناولناه على الطريقة الفرنسية، فكان مناسبة رئيسية، وهو لم يستغرق نحو ساعة كما هو الحال فى بلاد أخرى، فقد أخذنا منظموا الندوة بالتاكسيات إلى مطعم بعيد نسبيًا حيث تناولنا وجبة من أربعة ألوان من الطعام، فى عملية استغرقت ثلاث ساعات ونصف ساعة – وبذلك كانت مناقشتنا لقضية «السلام» فى اليوم الأول مختصرة إلى حد ما. وقام فكتور بطرح مواد النقاش، من دون استشارة من أى من المشاركين حسب علمى. وشعرت منذ البداية بأنه يعطى نفسه حرية مطلقة فى التصرف التى ترجع جزئيًا إلى علاقته الخاصة بسارتر من ناحية (كان يحادثه همسًا بين حديث وآخر)، وإلى ثقته العالية بالنفس من ناحية أخرى، التى قد يعتبرها البعض غرورًا. أما مواضيع النقاش التى اقترحها كانت كما يأتى: 1) قيمة معاهدة السلام بين مصر وإسرائيل (كانت تلك أيام كمب ديفد). 2) السلام بين إسرائيل والعالم العربى عمومًا. 3) ظروف التعايش الأعمق التى قد تظهر لاحقًا بين إسرائيل وجيرانها. ولم يرتح أى من الحضور العرب إلى هذا الطرح، وكان السبب فى حالتى إغفاله البعد الفلسطينى للقضية. كما لم يرتح دقاق للندوة عمومًا وغادر بعد اليوم الأول. إذ كد له المنظمون أن عددًا من المثقفين المصريين كان سيشارك فى الندوة، وعندما لم يجدهم شعر بأنه لا يستطيع البقاء أكثر من نصف المدة.

مع إنقضاء ذلك اليوم اكتشفت تدريجيًا أن عقد الندوة جاء بعد الكثير من التفاوض، وأن الأخذ والرد المسبقان أديا إلى إحراج المشاركين العرب وبالتالى إلى تقليص حضوهم. وأزعجنى إلى حد ما عدم إشراكى فى تلك المداولات، وتساءلت فى نفسى إذا كنت ساذجًا فى تلهفى فى الإسراع إلى باريس للقاء سارتر. وكان هناك كلام عن مشاركة إمانويل ليفيناس لكنه غاب عن الندوة تمامًا مثل المصريين. خلال

ذلك تم تسجيل كل مداولاتنا ونشر النص فى عدد خاص من مجلة «الأزمنة الحديثة» (أيبول1979). النتيجة، كما رأيت، لم تكن مرضية، لكن الحل اكتفى بطرح المواقف المعتادة من دون العثور على أرضية مشتركة أو اكتشاف أمر جديد مثير للاهتمام.

منذ البداية كان افتراضى فى جزء منه، أن الفاعلية ستكون إلى حد كبير «كلام فى كلام». إلا أننى جئت لأن منظمها لم يكن هذا أو ذاك بل سارتر نفسه. لكننى شعرت بخيبة أمل عميقة من سيمون دو بوفوار، وكانت فى أى حال غادرت مبكرة بعد نحو ساعة من التصريحات الفارغة عن السلام والحجاب إلخ... ولم آسف على ذهابها آنذاك، لكن أقتنعت لاحقًا بأن حضورها كان سيضفى حيوية على الندوة. أما حضور سارتر، إذا سميناه حضورًا، فقد كان غريبًا فى سلبيته وشحوبه وخلوّه من العاطفة، وبقى صامتًا تمامًا ساعات بكاملها. أثناء الغداء جلس مقابلى وبدا عليه الضياع وأستمر فى تجنب الكلام فيما أهمل فترات مما يجب خليط البيض والمايونيز السائل على ذقنه. حاولت تجاذب الحديث معه لكن فشلت – ربما كان أصيب بالصمم، لكننى غير متأكد من ذلك. وبدا أنه نسخة باهتة مما كانه سابقًا، وأن وجهه الشديد القبح وغليونه وملابسه القديمة المتهدلة كانت بمثابة لوازم لواحد من الممثلين تركها وراءه على مسرح مهجور. كنت وقتها أعمل بنشاط فى المجال السياسى الفلسطينى، وأصبحت فى 1977 عضوًا فى المجلس الوطنى. وخلال زيارتى الكثيرة لبيرت فى ذلك الحين (وقت الحرب الأهلية) لرؤية والدتى كنت ألتقى مع ياسر عرفات وغالبية القادة الفلسطينيين بانتظام. وفكرت فى أن اقنع سارتر بالإدلاء بتصريح لصالح الفلسطينيين سيكون إنجازًا مهمًا فى تلك المرحلة اللاهبة فى كفاحنا ضد إسرائيل.

شعرت خلال فترة الغداء ثم فى جلسة بعد الظهر أن فكتور كان مثل ناظر محطة قطار، وأن سارتر واحدًا من قطاراته. وإضافة إلى همساتهما الغامضة على الطاولة كان الإثنان ينهضان أحيانًا، ويقود فكتور سارتر المسن المتعثر إلى ركن من الصالون ويخاطبه بكلمات سريعة يرد عليها سارتر بين حين وآخر بهزة رأس،

ثم يعودان إلى الطاولة. خلال ذلك كان كل من المشاركين يريد الإدلاء برأيه، ما لم يتح المجال لتطوير خط النقاش. وأتضح لى أن الغرض الحقيقى للاجتماع كان تقوية إسرائيل (ما يسمونه حاليًا «التطبيع») وليس الفلسطينيين أو العرب. ووجدت نفسى فى الموقف نفسه للكثيرين من العرب حسنى النية قبلى، الذين اعتقدوا بأن من المفيد محاولة إقناع مثقف عظيم الأهمية (مثل سارتر وعدد من أمثاله) وتحويله إلى صديق للقضية مثل أرنولد توينبى أو شون مكبرايد. لكن لم يكن هناك تجاوب يذكر. وأعتقدت أن سارتر يستحق الجهد بسبب موقفه من الجزائر، الذى لابد أنه كان أصعب عليه، بصفته فرنسيًا، من اتخاذ موقف من إسرائيل. وكنت بالطبع خطئًا.

فى مرحلة من مراحل ذلك النقاش البائخ والعقيم وجدتنى أذكّر نفسى بأننى جئت إلى باريس لسماع سارتر، وليس لأشخاص أعرف آراءهم مسبقًا ولا أجد فيها ما يستحق الاهتمام. هكذا، فى بداية المساء، قطعت النقاش بشىء من الحدة، مصرًا على سماع رأى سارتر فورًا. وأزعج ذلك أفراد حاشيته، وتوقف النقاش لكى يبحثوا فى الطلب. ووجدت ذلك مضحكًا ومؤسفًا، لأن سارتر نفسه لم يتدخل فى جدلهم حول مشاركته فى لندوة ! فى النهاية طلبوا منا العودة إلى الطاولة، حيث أعلن فكتور – الذى لم يخف انزعاجه – بلهجة إمبراطورية فخمة: «غدًا يتكلم سارتر!». هكذا انتهت ندوة اليوم الأول، وغادرنا لكى نعود صباح اليوم التالى لنسمع كلمات المثقف العظيم.

فى صباح اليوم الثانى من الندوة تسلمنا فعلاً رأى سارتر، الذى جاء على شكل نص مكتوب من صفحتين اقتصر – حسب ذاكرتى بعد عشرين سنة – على مديح لشجاعة أنور السادات، وذلك فى صيغة بالغة الإبتذال والسخف. لا أتذكر أنه قال الكثير عن الفلسطينيين أو الأرض أو الماضى المأساوى. كما أو أنه بالتأكيد لم يذكر شيئًا عن الكولينالية الاستيطانية الإسرائيلية، المشابهة فى وجوه كثير لممارسات فرنسا فى الجزائر. باختصار، التصريح كان مساويًا فى سطحيته لتقرير اخبارى عادى من وكالة رويتر ! الواضح أن كاتبه كان السىء الصيت فكتور، الذى

بدا وأنه يسيطر تمامًا على سارتر، بهدف تخليص الفيلسوف من الورطة. الحقيقة أننى فجعت بالتقرير، فهذا هو المثقف المشهود وقد انصاع فى آخر عمره إلى «ناصح» رجعى مثل فكتور، إلى درجة أنه لا يجد إزاء فلسطين، القضية الملحة أخلاقيًا وسياسيًا فى شكل لا يقل عن فيتنام أو الجزائر، غير تعابير صحافية مبتذلة يمتدح فيها زعيمًا مصريًا كان قد تنال ما يكفى ويزيد من المديح. بعد تصريحه هذا عاد سارتر إلى الصمت، فيما عدنا إلى نقاشنا العقيم.

الجدير بالملاحظة أن تقرير سارتر، كما يبدو، حذف من محضر الندوة كما ورد فى العدد الخاص من «الأزمنة الحديثة». لم أعرف السبب ولم أحاول إكتشافه. كل ما أعرفه هو أننى، على رغم احتفاظى إلى الآن بذلك العدد، لم أستطع أن أقرأ سوى مقاطع قليلة منه بسبب ما يبدو لى الآن من تفاهة النص. هكذا ذهبت إلى باريس لسماع سارتر، بهدف يشابه دعوته إلى زيارة القاهرة لكى يراه ويحادثه المثقفون العرب – وبالنتيجة نفسها، مع فارق أن لقائى مع سارتر تلون (بل تلوث) بوجود ذلك الوسيط الكريه، بيار فكتور، الذى أختفى بعد ذلك وطواه النسيان الذى يستحق. وكنت فكرت وقتها فى أن فشلى وخيبة أملى من اللقاء يشابهان ما لقيه فابريس، بطل رواية ستندال الشهيرة، عندما كان يبحث عن معركة واترلو.

هامش إضافى : قبل أسابيع استمعت إلى حلقة أعيد بثها فى أميركا من برنامج «بونيون دو كولتور» الثقافى الفرنسى الذى يقدمه على التليفزيون أسبوعيا برنار بيفو . الموضوع كان العودة التدريجية لمكانة سارتر بعد موته، على رغم استمرار الانتقاد لخطاياه السياسية. من المشاركين برنار هنرى ليفى، الأبعد ما يكون عن سارتر من حيث المستوى الذهنى أو الشجاعة السياسية، الذى كان يحاول تسويق كتابه الجديد، الإيجابى كما يبدو، عن الفيلسوف الراحل. (أعترف أننى لم أقرأه و لا أنوى قراءته قريبا). وقال ليفى بلهجة التعالى السمج أن سارتر لم يكن سيئا تماما، إذ كان له الكثير من المواقف المثيرة للإعجاب والصحيحة سياسيا. جاء ذلك فى سياق محاولة ليفى موازنة انتقاد سارتر (كرره فى إصرار مقرف بول

جونسون واعتبره ليفي محقًا)، على أنه كان مخطئًا دومًا في ما يخص الشيوعية.قال ليفي: «مثلاً، أن سجل سارتر تجاه إسرائيل كان صافيًا تمامًا، إنه لم ينحرف أبدًا وبقي مؤيدًا كاملاً للدولة اليهودية». التعبير «سجل سارتر تجاه إسرائيل كان صافيًا تمامًا» ترجمة حرفية لكلامه.

الواقع أن سارتر بقي محافظًا تأييده العميق للصهيونية، بدوافع لا يمكن التأكد منها حتى الآن. ولا أعتقد أنني سأعرف أبدًا إذا كان السبب خوفه من تهمة العداء للسامية، أم شعوره بالذنب بعد المحرقة، أم عدم سماحه لنفسه بتفهم الفلسطينيين كضحايا لظلم إسرائيل ومكافحين ضد ذلك الظلم، أو غير ذلك من أسباب. كل ما أعرفه أنه عندما تقدم كثيرًا في السن أصبح مثلما كان في سن أصغر قليلاً: أي موضع خيبة أمل مريرة لكل عربي (عدا الجزائريين) أعجب بحق بمواقفه وأعماله الأخرى. والمؤكد أن موقف برتراند راسل كان أفضل من سارتر، واتخذ في سنواته الأخيرة موقفًا انتقاديًا إلى حد كبير لسياسة إسرائيل تجاه العرب (رغم أنه كان آنذاك تحت تأثير – أو تضليل، حسب البعض – رالف شونمان، زميلي الدراسي السابق في جامعة برنستون، وصديقي السابق أيضًا). وأعتقد أننا في حاجة إلى أن نفهم السبب في سقوط العظماء عند تقدمهم في السن في أحابيل من هم أصغر منهم سنًا، أو في تحجر آرائهم السياسية لكي تستعصي على التعديل. انه مشهد محزن، لكن هذه هي الحال مع سارتر. وفيما عدا الجزائر، فإنه لم يتأثر إلى حد يذكر بعدالة قضية العرب، ولا أعرف إذا كان السبب في كليته هو إسرائيل، أم أنه نتيجة برود عاطفي يعود لأسباب ثقافية أو ربما دينية. وكان في ذلك على النقيض من صديقه المعبود جان جينيه، الذي عبر عن حبه الغريب للفلسطينيين بالإقامة زمنًا بينهم ثم كتب «أربع ساعات في صبرا وشاتيلا» و «الأسير العاشق».

مات سارتر بعد سنة على لقائنا القصير المخيب للأمل. وأتذكر حزني الشديد لغيابه.

دموع سارتر*

عبد الكبير الخطيبي**

كلما كتب سارتر يكتب عنه، وكلما زاد سعينا للإمساك به انفلت، و ها هو يحلق مثل طائر ثمل قضي عليه بأن يطير في السماء مثلما حكم على آخرين بأن يحفروا الأرض. إنها إرادة قوة لا تنفك تربك أكثر قرائها انتباها. وينتهي الأمر بالصحافة إلى أن تخلط نفس النص بقيمته التجارية. ذلك أن هناك ما يصح أن نطلق عليه بحق (نمط الإنتاج السارتري) وهو يشغل منذ زمان بعيد فكرنا ويتدخل في طريقة عيشنا، غير أن سارتر، كما نعلم، يتمتع بتواضع يكاد يكون مذنبا. وهو لا ينفك يقدم الاعتذار بأنه سيتقن عمله أو لكونه يضللنا. لذا يمكنه أن يتبنى مقولة (ميشو): "كلا ليس النجاح حليفي. ولماذا يكون كذلك ما دمت أتفوق كيما كان الحال".

ولا يرجع هذا لأن الأمر سينتهي بسارتر إلى أن لا يكتب إلا إرضاء لذاته ولجمهوره الذي أنا منه، أي كقارئ يصح أن يوصف بالدلال، وإنما لأن كل نص مهما كان صاحبه هو نص لا نهائي.

ذلك أن في الإقبال على كتب سارتر ما يبعث على القلق: فكأنما نسعى من وراء هذا إلى أن نحجب الحظ اللعين لهذا الرجل الذي ما فتئ يشكل عارا بالنسبة لمجتمعه. كان بعض قدماء المحاربين قد صاحوا خلال الستينات، وفي قلب "الشانزليزيه": "أعدموا سارتر"، وذلك لموقفه من القضية الجزائرية. فمن منا لم يكن يحس في أعماقه بتضامنه مع سارتر؟ لقد كنا نحلق معه عندما يحلق ونهيم عندما يهيم، يا لها من لذة! كانت تلك اللحظات الممتازة التي نستشعر فيها ذبذبة التاريخ في جسمنا تجعلنا نبذل ما يفوق طاقاتنا. وكم كان الفرح الذي يبعثه فينا هذا الوجد الثوري عظيما، أما الغرب المرتاح الضمير فقد كان يرتعد خوفا. وفي هذا

---

* نقلا عن كتاب الخطيبى ، النقد المزدوج .

** المفكر المغربى الذى تعتزم "أوراق فلسفية" تقديم ملف حول أعماله وكتاباته وندعو الباحثين العرب للمشاركة فيه .

الوقت قام رجل بعينه (ولم يكن وحده بالطبع) لا لكي يعبر عن آلامنا، لأننا لم نكن نخفيها، بل ليعلن تضامنه المطلق معنا، وليبدّل بكلامه الحاسم الصورة الاستعمارية والعنصرية التي كانت فرنسا تضفيها علينا. فهل من حقنا أن ننسى بسرعة هذه الوثبة الثورية؟

صحيح أن سارتر لم يعد عارا عندما تعلق الأمر بالنزاع العربي – الإسرائيلي. فأصبح من المحافظين إزاء مجتمعه، أما بالنسبة للفلسطينيين فإن عار سارتر جزء من عار عام هو عار الرأي العام الغربي: وهذا ما أكدته واقعة ميونيخ. وها هو سارتر يتحدث الآن عن اليأس الفلسطيني، هو الذي دفعه يأسه السياسي حتى العجز وعندما أعلن اليسار مساندته للفلسطينيين تملكت ساتر حيرة عظمى.

يفصح سارتر باستعجال عن رأيه فيما يتعلق بالنزاع العربي - الإسرائيلي،وهو يردد دوما أن موقفه مزدوج (أي أنه يساند إسرائيل والفلسطينيين في الوقت ذاته)، وأنه يعاني من هذه القضية تمزقا وانزعاجا شديدين، إنه موقف مزدوج يمكننا أن نعتبره حيادا كاذبا أو تبريرا (كما سأبين فيما بعد) يسيء إلى فلسفة سارتر ذاتها ، تلك الفلسفة التي تقوم، كما نعلم، على أخلاق مسؤولة قادرة على مجاوزة ذاتها، إن نقدي إذن سينصب على نقطة بعينها. وهو لا يعيد النظر في فلسفة سارتر بكاملها، فأنا لن أحذو حذو (مزراحي) الذي يعيد النظر في الماركسية بأجمعها نظرا لموقف ماركس من المسألة اليهودية. وسنرى فيما بعد كيف ينتهي (مزراحي) إلى الهذيان. وهو يدعي إعادة قراءة الفلسفة الغربية كلها بحسب ما إذا كانت تشمل "أثر العداء للصهيونية" أم لا ؟.

إن ما أحاول أن أثبته هنا هو أن سارتر، عندما أصبح محافظا صار موقفه، في نهاية الأمر موقف صهيوني مشروط، فوجد نفسه مجبرا ألا يضفي على تمزقه معنى ثوريا حقا. لذا أصبح يعيش على طريقته رعب الوعي الشقي، وينبغي ألا يحمل كلامي أكثر مما يعنيه، فأنا لا أطلب من سارتر أن ينضم إلى جانب الفلسطينيين، وإنما أرمي فحسب إلى طرح بعض الأسئلة على الفكر السياسي عند

سارتر لأفضح بعض تناقضاته، ذلك أن هذا الفكر ينطوي على فجوة ساخرة. إنه ينم عن وعي شقي مثقل يتذرع الفكر عن طريقه بذريعة الموقف المزدوج. وبالتالي فهو يتيه في اللا معنى. لذا فإن سارتر يذرف الدموع. وبما أنه قلما يبكي كما يعترف في "الكلمات" اللهم إلا حين مشاهدة الميلودراما، فإن صوت بكائه يستوجب منا برودة دم ورباطة جأش. فمن منا لا يكنّ لسارتر المحبة؟ سنحاول أن نعزف من جديد على وتر مغاير. ليست دموع سارتر دموع متصوف. وهذا ما حال بينه وبين فهم ما كتبه باتايّ. إنها بالأحرى دموع الوعي الشقي لفكر ممزق تشكل إبادة النازية خلفيته. فلماذا إذن هذا الاتهام وبصدد نقطة بعينها؟ ذلك أن سارتر (وأنا لا أعرف الحقيقة، كل ما أعرفه هو السعي وراءها) يعتنق بصدد هذه المسألة أفكارا محافظة. إنها أفكار محافظة تجعل من شعب معين مركز العالم. فهو يرى أن وجود إسرائيل معطى تاريخي لا يمكن الطعن فيه وأن المشكل الذي ما زال معلقا هو وجود اللاجئين الفلسطينيين لا وجود الشعب الفلسطيني: إنه اختلاف أساسي تسعى الصهيونية الوثوقية إلى حجبه وإغفاله. غير أن الصهيونية المشروطة، نظرا لعمائها المتولد عن الشعور بالذنب لا تدركه ولا تفهمه.

ماذا كان موقف سارتر أمام الصراع الإسرائيلي - العربي منذ خلق إسرائيل إلى حدود يونيه حزيران 1967، مرورا بعبور قناة السويس سنة 1956. ينبغي علينا، عند تحليل الهيمنة الصهيونية أن نأخذ هذه السنة الأخيرة بعين الاعتبار. وذلك لأن الصهيونية اليمينية والصهيونية التي يقال عنها أنها اشتراكية تغفل هذا التاريخ أو تتناساه، هذا الإغفال هو ما يعبر عنه الإسرائيلي (م. بار-آون Ba r- on) تعبيرا غنائيا انطلاقا من تأويل جديد للقاء. فقد كتب "أننا قد التقينا من جديد بعد الأيام الستة مع أرتز إسرائيل. مع فلسطين ما قبل 1948، لقد التقينا مع العرب الذين كنا نلاقيهم بكل سهولة قبل سنة 1948 والذين فقدنا معهم كل صلة بين تلك السنة وسنة 1967، لقد التقينا بهم في مواجهة عسيرة ولكننا أخيرا وجدنا أنفسنا أمامهم وجها لوجه. وقد كان هناك لقاء ثالث في مثل هذه الأهمية ذلك هو لقاء الشبيبة الإسرائيلية مع الإسرائيليين بعد 1967. إنه لقاء جديد مع يهوديتنا وهي

مسألة أيديولوجية جديدة وسؤال جديد يطرح علينا: "لماذا نحن في إسرائيل؟"[1] حقا لماذا في إسرائيل؟ فأنا أيضا أطرح هذا السؤال بالسذاجة نفسها التي يطرحه بها كاتب تلك السطور. ولكن لنعد من جديد إلى سارتر. ولننقل شيئا عن مقال "صورة وصفية لمناهض اليهود" المنشور سنة 1945 في مجلة الأزمنة الحديثة.[2] إن هذا النص يهمنا بقدر ما تفترض الصهيونية مناهضة اليهود. وهو يسمح لنا بأن نحدد ما يزيد من حدة الوعي الشقي في التفكير السياسي لدى سارتر.

فماذا يقول لنا سارتر عن مناهضة اليهود؟ إن هذه المناهضة هي قضاء على اليهودي هي أشبه بذلك "فما ترمي إليه وما تعده، هو القضاء على اليهود"[3] وهذه عبارة أساسية ينبغي ألا نغفلها. ففي مناهضة اليهود هناك عاطفة حقد وأعني كلاما وعملا طقوسيا يقدمان اليهودي للتضحية والفداء. فالأمر الذي يصدره (يهوه) لإبراهيم يجعلنا نشعر برمز الفداء هذا. وقد يقال أن ذلك لم يكن مترقبا. فأن يختار الإنسان كيهودي معناه أن يكون فدية. إن اليهودي الزائف يضيع عندما يندمج وبهذا يقضي على اختلافه وتمايزه وحريته كي يستعيد كابوس الموت. كيف نخضع إذن هذا السم الذي يشتعل في قلب مناهضي اليهود للتحليل السياسي؟ يبذل سارتر كل جهده كي يستخلص كل ما تنطوي عليه ضرورة الموت هذه من معنى. وما من شك في أن "التشتت" اليهودي كان فشلا تاريخيا خاطبت المجتمعات عن طريقه وبواسطته أشباحها. فليست العنصرية في نهاية الأمر إلا قضاء على الأشباح التي تختلقها الذات نفسها. وربما كانت اليهودية هي الديانة الوحيدة التي أبدت استعدادا قويا للتضحية والهدم اللامتناهي. وهذا لا يعني أن الاختلاف القائم هو الذي يحث على التضحية ويدفع إليها. إلا أنه تحريض من نوع خاص، وتحد عنيف يوجه إلى المجتمعات إلى حد أن الطقوس السرية تصبح خلطا وفوضى وتتحقق في عرى استيهام كونيّ. إن البشاعة النازية هي شعور جنائزي بالجريمة ينقلب عن طريقه الوعي الشقي فيلقى به خارجا عن ذاته ليأخذ شكل فضيحة معممة. وإنها بشاعة تنطوي على آلام تعجز الذاكرة والجسد الملطخان بالدماء عن أن يتحملاها أو يقهراها، فالجرح ما زال قائما كتحد يقضي على حرية الإنسان وأخلاقه بشكل دائم.

فكيف عسانا نخفي صورة التدنيس ونحجبه؟ وكيف ننساه؟ باستطاعتنا أن نفهم، والحالة هذه، كيف يرغم هذا التدنيس سارتر على الاعتراف، بعد الإبادة النازية: "ليس من بيننا من ليس مذنبا بل ومجرما في هذه الظروف، فنحن المسؤولون عن هذا الدم اليهودي الذي أراقه النازيون" (ص165) وأن يكتب: "لن يتمتع أي فرنسي بالحرية ما دام اليهود لا يتمتعون بكامل حقوقهم. ولن يخلد أي فرنسي إلى الأمن والطمأنينة ما دام يهودي واحد في فرنسا أو خارجها أو في العالم أجمع لا يطمئن على حياته.

ماذا يعني هذا الشعور بالإثم الذي تحول إلى مطلق، بالنسبة للأجيال اللاحقة والمجتمعات التي لم تكن مسؤولة عن الإبادة النازية. إنها ترفض أن تجد تبريرات للصهيونية في الشعور بالذنب وترفض أن تحل مطلقا محل آخر. غير أن الصهيونية تأبى أن تأخذ الأمر على هذا النحو. وهي تذهب ابعد من ذلك فتحول الذنب الدائم إلى ثورة دائمة وكما يقول (إيزنبرغ Eisenberg) بنوع من اللامبالاة، "لقد قيل أن التطور ثورة ليس لها شكل الثورة وأنا أعتقد أن الصهيونية تبدو للكثيرين تطورا طبيعيا للتاريخ اليهودي، كما تظهر كثورة لا تتخذ شكل الثورة ولكنها تنشد أنشودتها"[4].

غير أنها أنشودة لا يدرك معناها لا الفلسطينيون ولا اليسار الأوروبي: ذلك أن السياسة والجيو - سياسة العالمية قد عرفت تطورا كبيرا منذ الحرب العالمية الثانية. فقد تمكن الصهاينة من خلق دولة باستعمار شعب آخر. واختلقوا أمة ليست في النهاية إلا أمة عرقية لا تخلو بالطبع من تناقضات طبقية، فليس هناك ما يجعلنا نشعر بالذنب وما يرغمنا على أن نتخلى عن مواقفنا. ونحن نعلم أشد العلم بأننا على حق وصواب. وأن هذا الوضع الجدي يتطلب تحليلا ملائما لا يبرر، بأية حال، تحالف دولة إسرائيل مع الإمبريالية الأمريكية التي هي ضرورية لاستمرارها. وهذا التحالف يرمي ببعض اليساريين الصهاينة في يأس مطلق. وما زالت صيحة (كلود لانزمان C.Lanzmann) عالقة بذاكرتنا: "هل سيرغموننا أن نهتف: عاش

جونسون؟. "يستطيع السيد (لانزمان) إذن أن ينضم إلى مجرمي الحرب الأمريكية في الفيتنام دون تردد. وعلى كل حال فهو على أتم استعداد لأن يعيش وعيه الشقي.

وما يهمنا هو أن الدعاية الصهيونية تعمل على إحياء ذكرى الخوف من إبادة الشعب اليهودي لكي تشعر الغرب بالذنب وتقضي على كل ما من شأنه أن يعوق مشاريعها التوسعية. وإلا فكيف نفهم ما كتبته (سيمون دوبوفوار): "إنني لا أستطيع أن أضم صوتي إلى هذا الحل الذي اقترحه القادة الفلسطينيون والذي ليس بالفعل إلا قضاء على إسرائيل" وهي تضيف هذا التعليق في الهامش: "أقول" "بالفعل" لأن الدعاية الفلسطينية التي يستعملها اليسار الفرنسي تخفي هذا المرمى تحت عبارات ملفقة""[5]. إننا لا نستطيع فهم هذه المحاكمة التي تقوم بها (دوبوفوار) لنوايا الفلسطينيين إلا إذا أخذنا في اعتبارنا كون الإبادة النازية ما زالت تتهددها، وكون هذا التهديد قضى على يقظة هذه الكاتبة التي طالما برهنت على ذكائها، وفي الواقع أن الوضع السياسي لا يسمح بالقضاء على إسرائيل. فعلى الصهاينة أن يطمئنوا، وما أخاف عليه الآن هو القضاء على الشعب الفلسطيني. لذا فإنني لن أحاكم بدوري نوايا سارتر ولا (دوبوفوار). وذلك لأن هذه "أصبحت تهذي ومن جهة أخرى فإن قسماً من اليسار لا يدرك أن المشكل المطروح ليس مشكل اللاجئين الفلسطينيين ولكن مشكل الشعب الفلسطيني، الذي لا يسعى إلى اقتسام مصيره مع إخوانه الأعداء.

إن الخوف من التضحية والتقتيل يتهدد الوعي العربي، واليقظة التي عودنا سارتر عليها تذهب ضحية هذا الوهم. وسأثبت فيما بعد كيف سيفسد هذا العماء جدل سارتر بالرغم من أن سارتر، على العكس من ذلك، فيلسوف مجادل.

غير أن علينا أن نقتصر في انتقادنا على كتاب (تأملات حول المسألة اليهودية) لأنني سأكتفي هنا بمجرد التلميح، ولأن هذا النص حول مناهضة اليهود لا يمكن أن يكون وسيلة لدعاية صهيونية معممة، بل إن باستطاعتنا أن نفهم بعض عبارات سارتر في هذا الكتاب كما لو كانت ضد الصهيونية مثل قوله: "إذا لم يكن

لليهودي وجود فعلي فإن مناهضة اليهود ستبتدعه.أن الصهيونية تعتبر مثل هذه العبارة خيانة وتنكر للذاتية اليهودية الخالدة، إن اليهودي موجود في ذاته وبذاته كما تقول الصهيونية وله تاريخه وديانته وهو يرتبط مع آخرين بمجموعة من المصالح. فإذا ما نظرنا إلى عبارة سارتر في حرفيتها وأعني في شكلها المضحك، فإنها لا ترضي الصهيونية، لو أنني اتخذت النهج نفسه وضعت الأسئلة التالية: إذا لم يكن لدولة إسرائيل وجود فإن الإمبريالية ستبتدعها، وإذا لم يكن شعب فلسطين موجودا فإن الصهيونية ستختلقه فلن يوافقني أحد، بل إن الكل سيقوم ضدي.

وفي الواقع، أن نص سارتر هذا، يمكن أن يقرأ قراءة صهيونية أو قراءة مضادة مناهضة لها، بل إنه يمكن أن يقرأ قراءة مغايرة، ولكن ماذا نعني بالقراءة المناهضة للصهيونية. إننا نعرف ماذا سيكون رد الفعل: سيقال لنا أن النزعة المناهضة للصهيونية تخفي دوما نفحة مناهضة لليهود وأعني أنها تخفي من ورائها القضاء على دولة إسرائيل وبالتالي تقتيل اليهودي، أما نحن فنرمي إلى تفكيك مفهومات الوعي الشقي وتحويلها، لا أن ننطلق من إعجاب معين باللعنة، وأن نفضح كلما اقتضى الأمر، الخطاب المغلوط المتعلق بالخطيئة والخطأ. إنها استراتيجية مادية النزعة لا بد من أن تدخل ضمن الصراع الطبقي فكل خطاب هو، بمعنى قوي، عنف طبقي لا يقف عند الإعجاب بالمكان المقدس الذي تنبعث منه مفهومات الوعي الشقي، إنها متعة لا متناهية بالحقيقة، ولكنها داخلة ضمن التنظيم الثوري، وفي خضم الصراع بين الشعوب والطبقات الاجتماعية. ولا يعني هذا أننا ننظر إلى الأمور من فوق حيث ترغمنا الريح القارسة للحقيقة المذنبة أن نزل ونتقيأ (نتلفظ) خطابنا، إلى معتنقي هذه الحقيقة المذنبة توجه (باطاي) بالكلام: "إذ تحول الشعور بالإجرام على هذا النحو فإنه يعبر عن نفسه عن طريق حذلقات مثالية كريهة يفسح المجال للعماء الطوباوي المبتذل(6). ذلك أن هناك شعبا يستولي على شعب آخر ويستعمره. وقد اقتضت ضرورة تاريخية أن نساند الفلسطينيين دون تحفظ وأن ينضم سارتر - الذي عودنا التيقظ وحدة الذكاء - إلى جانب الصهاينة دون أن يتحرر من وهم صارخ: وهو أنه على صواب وأن الحق معه وأعني أنه إلى

جانب الخصمين معا، أليست الحقيقة ذاتها عنفا مفرطا يهتز فيه الوعي الشقي ويتخلخل دون أن يجد تبريرا؟ علينا أن نحلل موقف سارتر المزدوج داخل حركة الوعي الشقي هذه. وقد يعترض على بالقول: من الطبيعي أن يستعمل عربي يكتب عن العرب جميع الوسائل التي في متناول يده؟ بيد أن السؤال الذي يشدني يوضع بالضبط بعيدا عن هذا الطرح الساذج. إن السؤال يطرح بلغة السيطرة لا بلغة الصراع بين اليهود والعرب ما دام الذين يسهمون في تقتيل الفلسطينيين ليست الإمبريالية الغربية والدولة الإسرائيلية وحدهما وإنما بعض الطبقات العربية الحاكمة كذلك.

لقد كانت التأملات حول المسألة اليهودية تحليلا موفقا ضد الفوضى النازية لا محيد عنه أما الآن وقد أصبحنا أمام شعب يقهر شعبا آخر وأمام دولة قائمة بأيديولوجيتها الشوفينية المسيطرة، فلم يعد لهذا التحليل من مبرر.

خلال شهر أيار من سنة 1948 اتخذ سارتر موقفا في صالح إقامة دولة إسرائيل. وفي الشهر نفسه، طالب إنشاء "دولة فلسطينية مستقلة، حرة ومسالمة[7]. "في هذا الوقت لم يكن الحديث عن إسرائيل، وعن فلسطين. كانت الصهيونية محتارة في الاسم الذي ستتبناه فالاسم إما أن يمنحه الله أو يورث عن الأسرة، وعندما فضلت الصهيونية اسم إسرائيل، قامت بنوعٍ من الاختزال ورسمت بعض الحدود: فحيث يلمع اسم إسرائيل لا مكان لإسماعيل. وأن ما يهم في هذا النص، هو أن سارتر كان يدافع آنئذ عن السلم الصهيوني. لكن السلم المسيطر مثل الإبرة التي تكسو الناس وتظل هي نفسها عارية. لقد حادت الصهيونية بسارتر عن الطريق وجرته نحو سلمها الذي يمتزج بالشعور بالإثم والوعي الشقي، وقد كان سارتر، شأنه في هذا شأن الرأي العام الغربي آنئذ يعميه الضلال واليأس: كان الغرب يريد أن يدفن جثته وينسى رعب النازية، وكان على الشعب الفلسطيني أن يؤدي ثمن هذا القرار الفظيع.

يخلص سارتر إلى القول في النص ذاته: "لا تسأل قط لمن يدق الجرس: إنه يدق من أجلك". وفعلا يا سارتر لمن يدق الجرس الآن؟ لمن؟

من هذه الذات المذنبة؟ إن الجواب عن هذا السؤال سيكون حاسما: من المجرم؟ هل باستطاعة سارتر أن يجيب دون ارتباك؟ هل باستطاعته أن يتوجه بالتهمة إلى دولة إسرائيل دون أن يذرف الدموع مثل طفل كبير؟ إلا أننا نعلم منذ نيتشه [8] الذي عجز سارتر عن أن يتبنى آراءه (وهذا أمر مسوغ وإلا انهارت الأخلاق السارترية)، إن الوعي الشقي أو كما يقول نيتشه، أن الحقد والوعي الزائف يتمفصلان مع شعور فريد بالدين إن إنسان الحقد عندما يتخلى عن قوته الفعالة"، يلقي على الآخر مسؤولية الخطأ (الوعي اليهودي) في حين أن إنسان الواعي الزائف يكبت هذه القوة الفعالة ويقهرها، إنه يضمرها في نفسه وضد نفسه فيحولها إلى شعور بالذنب (وهذا هو الوعي المسيحي). فمن المذنب إذن؟ إن الوعي الشقي الغربي الذي يتفاقم إلى درجة الإحساس بالفظاعة النازية يشعر بأنه مدين لآلام اليهود وعذابهم، إنه صراع عنيف بين أنواع من الأخلاق: ولا يعني هذا أن القضية الإسرائيلية – العربية ترتد إلى نزاع ديني، كل ما في الأمر هو أن أيديولوجيات العالم الغربي والإسلامي ومواقفهما تردد صدى اللغة الإبراهيمية (ومفهومات الخطيئة والذنب). ولكن أليس الجدل ذاته (سواء بالمعنى السارتري أم لا) وهما من أوهام الوعي الشقي سيكون من الغريب أن نخلص إلى تمزق للوجود كهذا، وأن ننتهي إلى اعتبار الجدل صورة عن الإنسان الشقي (أو صورة مريضة عن الإنسان كما يقول نيتشه) وصورة عن إله أضعفته شفافيتنا؟ وعلى العكس من ذلك فهل يمكن أن تقوم أخلاق عن الأخلاق، أخلاق من الدرجة الثانية تتجاوز مفهوماتنا عن الخطيئة والذنب؟

سيجيبنا سارتر : أن المذنب هو نحن، هو أنا، ولكن من نحن، من نحن فيما وراء الخطيئة والذنب؟ علينا أن نضبط عيوب الأخلاق السارترية في هذه الحركة

ذاتها. وما دام هو ملحاحاً متشددا فعلينا أن نتشدد معه ونطلب منه يقظة أكبر وشعورا حادا بالإثم.

سبق أن ألمحت إلى نظرية نيتشه حول الدين، وفعلا، فإن الغرب مدين لإسرائيل وليس هذا الدين مجرد دين مالي أو اقتصادي، ولكنه دين لا محدود، لأنه رعب مستطر وخطيئة لا تغتفر، وإلا فلن نفهم لماذا تسمح دولة إسرائيل لنفسها بالقيام بأعمال لا مبرر لها إزاء العرب. لماذا وباسم أي شيء ينبغي على الفلسطينيين بالذات أن يسددوا هذا الدين؟ هل أن دولة إسرائيل إذن ليست إلا شكلا من أشكال التعويض الآثم وعلامة على عقاب أبدي؟ سيكون هذا استمرارا عجيبا: إنه استمرار لصورة المسيح الطيب الآثم الذي خذلْ شعب اليهود وإلههم؟

في الأخلاق السياسية كما هو الشأن في أية أخلاق، أن السيد هو الذي يضع القيم ويبين الحق ويعين الصواب. لقد فرض الغرب على العرب نفسه فنقل إليهم شعوره بالإثم، كما فرض عليهم الاستغلال الاستعماري فاختار فلسطين كي تلهيه عن حماقته، ولكن ما أهمية هذه الجرائم التي قام بها الغرب؟ وما أهمية قوته؟ إن التحرير الفعلي للفلسطينيين لا يمكن أن يتم إلا بعيدا عن الحقد والكراهية، ذلك لأنه إن كان "العقاب وسيلة جيدة لخلق الذاكرة" كما يقول نيتشه، فلسنا في حاجة إلى هذه الذاكرة المريضة، إنني لم أقتل قط أي يهودي.

إن العقاب والرعب هما بالأحرى دعامتا الاستراتيجية الصهيونية، وبما أن الرعب يخلق الرعب فهو حاجة تجيء كرد فعل ويمكن أن تصبح ثورية، وحينئذ يولد فلسطيني جديد. إنه إنسان مقتدر لا يهاب الموت ولا القانون الدولة وما يقوم عليه من أخلاق النفاق، إن إنسان أيلول الأسود بعيدا عن الحقد، لأنه بين الموت والحياة. إن هذا الإنسان حر حرية لا متناهية: والمستحيل الذي ينشده وسيلة لتفجير التاريخ وفلسطين هي قصيدته الممزقة ومرمى انفصامه. قد يقال: (وهذا ما يقوله سارتر بالفعل): إن هذا هو اليأس بعينه، ولكن لو أن هذا الإنسان قد خلد بالفعل إلى اليأس لكان قد استسلم كما تسمح له بذلك أخلاقه التقليدية. إن أيلول

الأسود حركة تراهن بكل ما لديها (إنـه عنف لا عنـف بعده!). واستراتيجيتها تقوم بعيدا عن الأخلاق العدمية. إن هذه الحرية التي لا ترحم هي التي تجعل من هذا الإنسان، من الإنسان، حيوانا لا يمكن إصلاحه: ذلك هو نموذج الرجل الثوري. إنه شيء يسمو على الإنسان كما يقول نيتشه.

لذا فإن النجاح الفائق لحركة أيلول الأسود قادر على أن يكشف عن نفاق الغرب، ويفضح الأخلاق الضالة عند سارتر فهو عندما يعمم العنف الثوري ويعطيه بعدا دوليا، يفضح في الوقت ذاته سيناريو العقاب الذي يسمى ثأرا، ونحن نعلم أن إسرائيل قد أعدت سيناريو محكمًا معتمدة في ذلك على مكر قسم من الصحافة الغربية فهذه الصحافة تعمل كل ما في وسعها لإدانة الكفاح المسلح للفلسطينيين (إنهم يقومون بأعمال الرعب كما يقول سارتر) عاملة في الوقت نفسه على تهيئة الرأي العام لينتظر من الجانب الإسرائيلي الأخذ بالثأر فالفلسطينيون يقومون بأعمال الرعب، والإسرائيليون يأخذون بالثأر. والصحافة تهيئ الميدان. بيد أن السيناريو لا يخفي على أحد وبطبيعة الحال فإن إسرائيل تقوم برد الفعل المتوقع، تماما كما هو الأمر في أفلام رعاة البقر وبما أن الجواب يكون منتظرا، فإنه يرضي الجميع، ما دام الكل يكون قد قام بواجبه على أحسن ما يرام، واجبه النذل في أن يستعرض قدرته على السيطرة وعلى ممارسة النفاق الغارق في الخطيئة والإثم، أما سارتر فهو غارق في الازدواجية، يقول: "من حق الفلسطينيين في الظروف الراهنة، أن يقوموا بأعمال العنف ... وينبغي على الإسرائيليين أن يدافعوا عن أنفسهم ضد هذه الأعمال" إنهما نوعان من أعمال العنف، إنهما مطلقان؟ فمن ذا الذي سيفصل في الأمر؟ إن التسوية بين عنفين واثبات التكافؤ بينهما لا بد من أن يؤدي مثلما هو الحال بالنسبة لسارتر إلى جدل عدمي لا يفاضل بين عنف وآخر.

إذا كان سارتر لا يرى ضرورة القضاء على دولة إسرائيل فليستخلص النتائج التي تتمخض عن ذلك بالنسبة لأخلاقه وجدله. فإما أن يشعر بالذنب إزاء إسرائيل، وفي هذه الحال أستطيع أن أفهم ما يقوله كخصم، وإما أنه يحاول أن يتجاوز وعيه

الشقي، وفي هذه الحال، لا تستقيم الأخلاق السارترية إلا مع نيتشه بتجاوز الوعي الشقي مهما كان ثمن ذلك. وهذا التردد بينْ أما .. وإما، دليل على أنني أخاطب شبحا مفرط العاطفية فلنواصل الحديث.

ازدواجية وتمزق، وشعور بالذنب عميق، كل هذا يغذي عند سارتر جدلا ضالا عاجزا عن أن يهتدي إلى الحل الصحيح ويخرج من المأزق، وفيما يتعلق بما يقوله حول القضية الإسرائيلية – العربية[9] على الخصوص، فإن كلامه يضيع في المتاهات ويظل يدور حل الشعور بالإثم في تكرار لا نهائي. وربما لهذا السبب لن يغير سارتر من رأيه لأن الإنسان عندما يضيع في المتاهات، يصطنع، مثل (إيكار)، أجنحة من شمع وتحرقه الشمس وتفقده بصره. أما براءة سارتر فمن ذا الذي حاول أن يبرزها ويكشف عنها؟ فإذا كان سارتر حقا بريئا فمن شأن ذلك عل الأقل أن يؤثر فينا، وقد سبق أن تساءلت من منا لا يكن المحبة لسارتر؟ وأن في هذا الحب الميلودرامي ما يحرك أقسى القلوب، خصوصا أن سارتر ذاته ينبهنا بحسن نيته المعهودة، "إننا، من شدة تمزقنا، لا نجرؤ على القيام بأي فعل أو قول أي شيء، وحتى إذا ما حاولنا ذلك فسرعان ما نتوقف أو نتابع الأمر كيفما اتفق. والحقيقة هي إننا لم نفكر بما فيه الكفاية" [10] إنها وضعية غريبة تجعلنا متأثرين أمام فكر متعب أي أمام هروب وشرود. لذا ينبغي علينا أن نسير معه بكل انفعال لأن سارتر يرغم نفسه على الصدق فيكشف عن حيرته بكل براءة. ها هو ذا كوعي كئيب يتحرق من شدة الفراغ القاتل. وإذا كان الجدل السارتري يعتبر نفسه تمزقا للوجود والفكر الذي ينكشف لنفسه من خلال التركيبات الدقيقة سيكون من العسير علينا أن نفهم كيف يوفق سارتر بينه وبين التاريخ المؤلم للفلسطينيين وبين "مأساته الشخصية" في الوقت ذاته، اللهم إلا في الصمت أو يأس الوعي الشقي. غير أن الصمت يعني، في الأخلاق السارترية الخجل والمشاركة في الجريمة. أو أنه كما يقول نيتشه، يريح المعدة، خصوصا معدة المثقف الذي يعتاد مضغ كل شيء، ثم أن اليأس، اليأس المطلق، من حيث هو طريق متجهة نحو المستحيل، لا يبدو أن سارتر يوليه كبير عناية. وهذا هو مصدر المواجهة التي كانت بينه وبين (باتاي). إن سارتر يشعر أنه

مرغم على الكلام كي يقول لنا أن فكره عاجز عن أن يسكن الكلام أو على الأصح فإنه يسكت تارة فيما يتعلق ببعض النقاط المهمة في تلك المواجهة. وتارة أخرى يغلف كلامه ويتقنع وراء التمزق. فحينما يتعلق الأمر بهيمنة الدولة الإسرائيلية، يربك سارتر نفسه في تصريحاته كي لا يتوجه بالتهمة إلى إسرائيل: "أنا لا أجزم هنا أن إسرائيل إمبريالية أو أنها من "إبداع الإمبريالية" ... إنني لا أقول شيئا من هذا القبيل، كل ما أقوله هو أن العرب يتهمون إسرائيل بذلك، وأن الأحداث في بعض الحالات، كما هو الشأن في 1956، تؤكد ما يذهبون إليه"[11] . إنها حسن النية التي تتحول إلى جدل مغلوط، فسارتر يمتنع أن يوجه التهمة إلى إسرائيل إلا عن طريق اللف والدوران. وهو يقتصر على إدارة تهم هؤلاء وأولئك غير أن التحليل السياسي، حتى في لعبة التستر التي يمارسها سارتر هنا، يمحي بفعل الخوف من الإبادة والتضحية. "إننا لن نذهب بالفطنة إلى حد الموافقة على حرب الإبادة، فحينما نتكلم على دولة إسرائيل، فإن الأمر يتعلق دوما بحرب إبادة[12]، أما الشعب الفلسطيني فهو يتمتع بالحظ اللعين في تصفية الحساب لا في الإبادة، إنه مجرد اختلاف لفظي باستطاعته أن يكشف وحده عن كلام الوعي الشقي. لا ينفك سارتر يرجع إلى فكرة التهديد الدائم شأنه في هذا شأن الدعاية الصهيونية، فهو يكتب بطريقة أكثر وهما: "إن وقف النار بين الطرفين، معناه أننا نحل المشكل تاركين مليونين من البشر في أيدي ثمانين مليونا"[13] وما من شك في أن هؤلاء الثمانين من العرب سيأكلون أولئك على كل حال فإن هذه العبارة خاطئة خطأ مزدوجا، لأن سارتر يقارن بين قوتين متمايزتين: القوة البشرية (السكان) والقوة العسكرية وأنى لهذه المقارنة أن تستقيم إلا بتبرير الإمبريالية؟ وبالفعل، فإن التفوق العسكري لإسرائيل أمر لا جدال فيه، حقا أنه ليس تفوقا نهائيا، غير أن ما يبدو أكيدا هو تحالفه "العميق" مع القوة الأمريكية، ثم أن سارتر يوهمنا في هذه العبارة أن العرب يريدون إبادة الشعب الإسرائيلي، وأن كنت أقلب هنا الجدل السارتري، فإنني أستطيع أن أؤكد أنني لا أزعم أن باستطاعة سارتر أن يذهب إلى هذا الحد. أو على الأصح فأنا لا أدعي شيئا من هذا. غير أن تصريحاته لن تؤدي إلى هذا الخلط

فتذكرنا ببعض العناصر التي ترددها الدعاية الصهيونية يعلم سارتر أحسن العلم أن الدعاية تزيد من حدة الفوضى وأنها كما يقول مثل فرنسي معروف، كالبرغوث الذي يولد في الصباح كي يصير جدة بعد الظهيرة، لندع جانبا روح الهزل: فسارتر كائن ممزق مقسم، وهو يشعر بانفصام ينعته بأنه دائم لا يمكن أن يزول، ويحس بأن شيئا دفينا يحول بينه وبين الكلام والعمل. إن سارتر، إذ يمتنع عن وضع سلم مشخص للقيم والاستراتيجيات، يحكم على نفسه بسلبية عاجزة،وسلوك غير منسجم مع ذاته، "وحينئذ، كما يقول، ستكون ظالما مهما فعلت"[14] وأن "النزاع الإسرائيلي – العربي، لا ينطوي على حق لا في هذا الجانب ولا في ذاك، وعلينا أن نفهم جيدا هؤلاء وأولئك"[15] فأية عدالة هي؟ وأي حق وبأية أخلاق يتعلق الأمر؟ ومن المذنب الآثم؟ إن سارتر عاجز عن الجواب. وهو كما يقول الشاعر (ميثو) "يراهن بقرة، كي يربح ثورا، فيفقد جملا". ما أحسن أن تكون الحقيقة أو الأخلاق جملا ثم أن سارتر يظل متأرجحا بين الحدود، بين إسرائيل والعرب ليسجل الضربات غير أن جدله يتلقى ردود الفعل لكنه لا يريد ولا يستطيع أن يتغير فيتغذى على رعب العقاب. ها نحن نرى إذن أن إسرائيل والعرب ينتهيان معا بأن يخيبا ظن سارتر، إنهما لا يتبعان أخلاقه التي تقول بأن المستغلين المقهورين لا ينبغي أن يتقاتلا. والحال إنهما يتقاتلان، وليس بالسلاح نفسه. يتخذ سارتر موقف إله المسيح (اللامتناهي الطيبوبة، اللامتناهي الآثم) هذا في حين أن الأمريكيين يعلمون أن الحرب لا تخضع لهاته الطيبوبة. فأية عدالة هي؟ إن إسرائيل فرضها الغرب على الفلسطينيين. وأن الغرب هو الذي شاء أن تتم الأمور على هذه الحال، فغض الطرف عن مشروعية عمله، بيد أن المشروعية ذاتها هي أيضا عنف يدبره السيد ويحدده. وقد يرد علينا: ليكن الأمر كذلك، وليتصرف كل حسب قدرته، فليس في وسعنا، على أية حال، أن نطلب من إسرائيل ألا تقوم برد الفعل، ومن الغرب ألا يستعمل قوته... ومن الفلسطينيين ألا يدافعوا عن أنفسهم. وهذا بالضبط ما يقوله سارتر. غير أن هذا الجدل العدمي هو مجرد كذب. وما إحساس سارتر بالتناقض الممزق إلا ذريعة يتذرع بها. حتى أن باستطاعتنا أن نضم هذه الأقوال وهذه الأفعال لتكون منها أخلاقا

خاصة هي أخلاق التمزق والتناقض الذي لا يتجاوز. تلك هي ذريعة الوعي الشقي. ينبهنا (ج. باتاي): "إلى أن قيمة الأخلاق تقاس بقدرتها على أن ترمي بنا في المعمعة"... بيد أن هذه الأوامر القطعية التي تسمى هنا عدالة وحقيقة وأشياء من هذا القبيل، هي كما نعلم اليوم مجرد ملاذ للتخلص من الشقاء، من الإحساس بالشقاء المظلم الذي يسكننا ويحجب عنا أنفسنا ويدنسنا برائحة الخطيئة والإثم ولا يمكن للمرء أن يمج هذه الأخلاق إلا إذا أدرك كل هذا وأحس به.

بأية حقيقة يتعلق الأمر، بأية حقيقة يا سارتر؟ أهي الحقيقة التاريخية؟ وكما سنرى فيما بعد فإن سارتر يغلف السؤال ويدعي البراءة. وهذه البراءة هي التي تنقذه من سم الموت. وبكل أسف، فلشد ما أخذ سارتر مأخذ الجد. الجد المبالغ فيه، وكصنم معبود، يشير هو إلى شخصه كنجم سينمائي[16] حقا إننا بالغنا في اتخاذه مأخذ الجد، وبالرغم من هذا فقد أصبحت أخلاقه الآن مشبوهة. وغدت أخلاقا إرادية شديدة القرب من كابوس النازية. ها هو سارتر إذن بريء ضال. لأنه لا يحب نفسه، وعندما لا يحب المرء نفسه فإنه لا يحب الآخرين. أليس كذلك؟ ها هو إذن بريء يهزه الضمير المسيحي الذي ينعكس عليه بالرغم منه. ها هو إذن بريء. بريء من نفسه ومن أخلاقه. من هو مجرم هو أيضا بريء، ما دام سارتر إلى جانب المظلومين الفقراء المنبوذين، مثله مثل المسيح، وما مآل هؤلاء الثوريين اليتامى الذين يسمون بالفلسطينيين؟ وما العدالة التي ستعدل بينهم؟ لنواصل الحديث.

بصفة عامة تخضع تصريحات سارتر للغة مزدوجة وأخلاق عكرة. فهو يمزج بين مستويين مختلفين: بين أخلاق سياسية تريد أن تكون ماركسية، قائمة على التحليل الطبقي. وأخلاق غنائية تتغنى بالشقاء وترتبط أساسا بالوعي الشقي! ذاك هو في نظري التناقض الصارخ الذي يطبع تصريحاته، فهو يقول: "أجدني ممزقا بين صداقتين وإخلاصين متنافرين ... إننا نجد أنفسنا اليوم، والعالم العربي يتقاتل مع إسرائيل، ممزقين، منقسمين على ذواتنا، وإننا نحيا هذا الانفصال كما لو كان مأساتنا الشخصية[17] كما يقول: "إنني مع المعسكرين[18]. وأين عساك

تتنزهين يا أيتها الصداقة المؤلمة؟ أتقدرين أن تتحرقي حبا على هذا النحو؟ وكيف لا تضجرين من الصديقين المتنافرين؟ يا أيها المتحمسون للصداقات المزدوجة والأخلاق العكرة، بأية وقاحة أستطيع أن أتحدث عن براءتكم الضالة؟ وعند هذه النقطة يباغتني عدم بارد فيجمد يديّ ويمنعني عن الكتابة".

بما أن أخلاق سارتر تنفي عن الفعل العنيف كل غائية فهي تتحول إلى نوع من المهادنة. ولكن ما هي؟ أهي مهادنة العادلين الوسطاء؟ أم هي مهادنة الذات لنفسها وتمزقها لا شك في ذلك، وبالفعل، فإن سارتر من جراء ما يريد أن يفهم (والتأويل هو أيضا لا نهائي مثله مثل كل أخلاق آثمة) في مهادنة ودون أن يتخذ موقفا حاسما، فإنه سرعان ما ينجذب نحو جانب الدعاية الصهيونية. بل إنه يتمكن في الوقت ذاته من أن يفهم الاستعمار الصهيوني والاستعمار الخالص. فمن الغريب والمضحك أن نسمع مثل هذه العبارة "لقد كانت الصهيونية مفهوما تقدميا في وقت كان فيه الجميع استعماريا .. إنها كانت تقدمية في جو كان يبدو من الطبيعي التسلط على قطعة من الأرض (هكذا) واحتلال بلد كبير ضعيف النمو. فكان من الطبيعي إذن أن يحدث ما حدث، غير أن المأساة كانت هي يقظة الوعي العربي"[19]. لقد كان الاستعمار أمرا طبيعيا وليست تصفية الاستعمار بأقل من ذلك.

لا يمكننا أن نمارس جدلا أحسن من هذا. وسيكون الجدل التقدمي - التراجعي الذي يتحدث عنه كتاب نقد العقل الجدلي تتويجا لهذا. فإذا غامرتم بأن تردوا على سارتر: صحيح أن الصهيونية كانت استعمارا فسيرد عليكم هذا صحيح. إنها كانت استعمارية، أما الآن فهي لم تعد كذلك بل إنها ليست حتى إمبريالية. إنها ليست شيئا من هذا. بل أنه سيجيبكم صراحة: أن الصهيونية قد ماتت. فلنهتف مع سارتر جميعا: لتسقط الصهيونية وليحيا اليسار الصهيوني.

"أما فيما يتعلق بالفلسطينيين فلست أعلم منذ متى كانوا هنا"[20] إن هذه العبارة لا تسعفني في شيء: وبإمكان سارتر أن يرجع، مثل الجميع، إلى المؤلفات الغزيرة التي كتبت حول هذا الموضوع، والتي تشكل عبئا ثقيلا على إسرائيل.

لنواصل الحديث، يقول لنا سارتر: "على الإسرائيليين أن يمكثوا في مكانهم. أما الفلسطينيون فمن حقهم أن يعودوا إلى ديارهم. وحسب المبدأ البسيط نفسه الذي يحبذ الاستقرار فإن الغرب أيضا ينبغي أن يمكث في دياره، وفي إمكاننا أن نفعل ما شئنا في هذه الوضعية الجالسة، فربما كان في استطاعتنا أن نطير ونحن جالسون، من يدري!؟ غير أن كل هذه الأمور شديدة التعقيد. وما من شك في أن سارتر قد رأى بأم عينيه السيطرة التي يتعرض لها الشعب الفلسطيني وهو يسمى هذا "نوعا من التمييز" ألم يكن الاستعمار شيئا آخر غير هذه التورية البلاغية، وينتهي سارتر بأن يتخذ في كلامه صورة الراوي: وهو يحكي:"أما فيما يتعلق بالفلسطينيين فلست أدري منذ متى كانوا هنا، غير أنني ذهبت للقياهم في غزة وهم في معظمهم صغار السن، قد أبعدوا بالفعل عن بلدهم. وهم يعيشون الآن في أحياء مدن القصدير.. وكل هذه الأمور شديدة التعقيد.." (21)

هذه هي حكايته عن الفلسطينيين. أما عن الإسرائيليين فهو يروي "أما سيادة إسرائيل بالنسبة لي فتمثل في هذا الأمر: أن معظم اليهود الإسرائيليين وسنهم تفوق الأربعين، مقيمون في إسرائيل منذ بداية القرن أو أقل، وهم لم يستغلوا هذه الأرض بأن استعمروها .. وإذا كان من استغلال فهو رأسمالي وليس استعماريا... إن هؤلاء أقاموا هنا وتكاثروا بل أن فيهم من هو حفيد" (22) إن هذه الحكاية التي يرويها سارتر تشبه قصة ألف ليلة وليلة والتي تظهر فيها كل شخصية جديدة فتجلس لتنصت إلى نهاية القصة. إن الأسطورة حكاية لا متناهية، ومن الأكيد أن باستطاعة سارتر أن يواصل حكايته دون نهاية.

وهو يضيف: ليست إسرائيل دولة مستعمرة بل أنها بلد رأسمالي، غير أن هذه المقابلة لا جدوى منها ما دام أحد الطرفين لا يقصي الآخر بالضرورة ثم أنه من اللازم أن نقيم الجدل على أسس نظرية متينة. أما وقد كان كلامه مجرد دعاية للصهيونية فهو بعيد عن كل تحليل. وعلى كل حال فمهما كانت وجهة النظر التي

ننظر من خلالها إلى تصريحات سارتر حول القضية العربية - الإسرائيلية فإننا لا بد من أن نقضي عليها. لذا فليس علينا أن نطيل في الرد عليه، ولنستخلص النتائج.

هناك مستوى أخلاقي يتمزق عنده وجودنا في تساؤل مؤلم، وهو مستوى لا يتطلب جوابا واحدا، إذ أن كل جواب يرجعنا إلى ظلمات وجودنا. وهذا الحد الذي يوضع عنده ذلك التساؤل حد متفجر، يبذل سارتر، في كتابه حول القديس جينيه Genet كل ما في وسعه للخروج من الوعي الشقي. وأنا أشير هنا للكيفية التي يتحدث بها عن الخير والشر فيهزأ منهما. ونحن نعلم أن الوعي الشقي ضلال للوجود بحيث ينظر إلى ذاته على أنه منفصم مجروح متناقض. وسيلته في ذلك التكفير واتخاذ القدوة (وهذا ما يدعى أخلاقا) ورعب التفاني في عبادة الله، وفي مطلق كثيف. إنها كثافة قارسة البرودة ترغم الشقي على أن يحفر قبره - أخلاقه - وهو يشم رائحة الدفن الكريهة، فالوعي الشقي يقول: إن الموت قد أعطى لي كخطيئة وأحيانا كرحمة، وهذا يعني الشيء نفسه.

إن الشعور بالإثم هو ما يمس الإنسان في آلهه أو فيما يقوم مقامه وأعني التاريخ والجدل. وهو يحدث فيه انفصاما لا نهائيا. ويكون الخير والشر هنا أكثر النقائض مبالغة وغلظة وشناعة، يقول سارتر: "أن الشر هو الآخر، أنه آخر الوجود، آخر الخير وآخر الذات"[23] وهو يعلم في ذات الوقت، أن ضلال الوعي الشقي يزداد كلما أخفي عن نفسه تناقض الخير والشر. وعند هذا الحد تواجهنا صعوبة شديدة، كيف يمكن أن نحيا التاريخ بعيدا عن شقاء الوعي؟ وهل بإمكاننا ذلك؟ عندما يقول سارتر بأن إسرائيل ليست مذنبة (أو عندما أتهم أنا إسرائيل) فنحن لا نخرج عن الأخلاق، ونقف إلى جانب الخير.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن سارتر يحجب الحركة السلبية: فهو إذ يحب العرب وإسرائيل في الوقت ذاته، لا يعمل إلا على ممارسة سوء الطوية التي كان قد أنكرها فيما قبل: "علينا أن نحب دون أن نكره أعداء من نحبهم، وأن نثبت دون أن ننكر عكس ما نثبته".[24] وبما أن السياسة "نظام قوة فبإمكاننا، بالرغم من كل هذا أن

نهز الوعي الشقي ونخلخله ونـهدم الأخلاق التي تقوم عليه، إن سارتر يخاف أن يتهم إسرائيل وخوفه في هذه الحال، ممارسة للخير، أنه يبكي بجد مثل طفل خذله الخوف فأصبح عاجزا عن أن يدنس وجه الأب (أو الأخ) اللامتناهي الطيبوبة، اللامتناهي الإثم.

المراجع

1- C.F. Jeunesse et Révolution dans la conscience juive, PUF, 1972, P. 350 سنتكلم فيما بعد عند هذا الملف.

2-No 3 Dec. 1945. Fragment repris dans Réflexions sur la question juive. (Callimard ed. 1954). Pour la bibliographic of M. Contat et M. Rybalka: Les Ecrits de Sartre Gallimard 1970. En ce qui concerne la pensée politique de Sartre ef. Burnier Les Existentialismes et al Politique.

3 - نحيل جميع الإشارات إلى الطبعة المشار إليها في الهامش السابق.

4 - راجع هامش.

5- Tout Compte fait Gallimard 1972, P. 449.

6- Oeuvres Complètes II Gallimard 1970, P. 95.

7- Cité par M. Contat et M. Rybalka Opcité pp. 191-2.

8- C.F Principalement la Geonéalogie de la morale, Egalement G. Deleuze Du Ressentiment à la mauvaise onscience en Niretzsche et la Philosop.hie PUF, 1962.

9- CF. Dnas Situations VIII La partie intitulée Israèl - La Amonde arabe Gallimard 1972.

10- مجلة Les Temps Moderns. الملف السابق الذكر

11- نفس المرجع.

12- نفسه.

13- Situation VIII pp. 337 - 338.

14- نفسه ص 353.

15- Situation VIII, p. 347.

16- Interview Le Point No. 21. 12 fevrier 1973.

17- New Look Mai 1966.

18- Situations VIII p. 335.

19- Situation VIII, p369.

20- Op. çite p. 341.

21- Op. cite p. 341.

22- Ibid p. 341.

23- Saint-Genet Gallimard, 1952, p. 42.

24- Ibid p. 34.

سارتر والصراع العربي الإسرائيلي(*)

نور الدين اللموشي(**)

إن من يبحث في مختلف مواقف جان بول سارتر من الصراع العربي الإسرائيلي يمكن له إرجاعها إلى حقبتين زمنيتين واضحتين ومتباينتين.

تبتدىء الأولى منهما سنة 1947 وتتواصل حتى حدود سنة 1965 تقريبا وهي الفترة التي ألف سارتر في أوائلها كتابه الشهير تأملات في المسألة اليهودية الذي عبر فيه عن تعاطفه مع اليهود لما تعرضوا له من اضطهاد عنصري وإبادة عرقية أثناء الحرب العالمية الثانية والعصور الماضية. ويتسم موقف سارتر خلال هذه الفترة بالانحياز الكامل لليهود ولفكرة إنشاء دولة إسرائيل حيث يتناسى تماما حقوق الشعب الفلسطيني التاريخية في السيادة على فلسطين.

أما الحقبة الثانية فتبدأ حوالي سنة 1965 تقريبا لتتواصل إلى حين وفاة سارتر سنة1980. تتميز هذه الفترة من حياة سارتر بتطور إيجابي واضح نحو تفهم أكبر. تجاه القضية العربية إذ ينتقل فيها سارتر نقلة نوعية هامة من موقف المنحاز لدولة إسرائيل إلى موقف أكثر حياد ا أو اعتدالا يحاول فيه التوفيق بين ضرورة التسليم بوجود إسرائيل والاستجابة لمطالب الفلسطينيين في الرجوع إلى فلسطين وإنشاء كيانهم الوطني.

لذلك رسمنا لهذا البحث حول مواقف سارتر من النزاع العربي الإسرائيلي غايتين اثنتين تبدوا لنا هامتين وضروريتين جدا لمعرفة وتحليل أراء وخفايا مواقف مفكر وفيلسوف غربي كبير في قرننا هذا، حول قضية مصيرية بالنسبة إلينا، نحن العرب:

1- تسليط المزيد من الضوء على هاتين الفترتين الهامتين في المسار

(*) مداخلة قدمت في الندوة الفكرية حول "الحرب والسلم في الثقافة العربية" التي عقدها مهرجان قابس الثقافي الدولي في أواخر تموز / يوليو 1994 ونشرت في "دراسات عربية" بيروت العدد 3/4 السنة 31 يناير – فبراير 1995

(**)أستاذ جامعي – متخصص في اللغة والآداب الفرنسية ، قابس ، تونس

الفكري والسياسي لسارتر.

2- إبراز ما اتسم به خطاب سارتر ومواقفه تجاه هذا النزاع من تناقض أليم وتمزق وحيرة نتيجة للتطور النوعي الذي حصل في فكره وفي مواقفه أثناء الفترة الثانية وهي الفترة التي أصبح فيها سارتر أكثر وعيا واقتناعا بمشروعية الحق العربي، إذ انتقد فيها بكل وضوح الاضطهاد الإسرائيلي للشعب الفلسطيني ولكن بدون التنكر لوفائه السابق لليهود ولدولة إسرائيل.

وهذا يجعلنا نتأكد أكثر من صحة الإشكالية التالية التي سنحاول طرحها في هذا البحث: لقد قضى سارتر الفترة الأخيرة من حياته مناديا بضرورة المصالحة والاعتراف المتبادل بين العرب وإسرائيل ، إذ كان يتأرجح بين صداقات متضاربة وصعبة التوفيق مما جعله عاجزا عن مناصرة هذا الشق على حساب الآخر وأضفى على خطابه حول هذه المسألة الكثير من التناقض والازدواجية.

أ- الفترة الأولى: 1947- 1965 أو المساندة اللا مشروطة لإسرائيل

منذ سنة 1947، عبر سارتر في مناسبات عديدة عن تأييده لإقامة دولة إسرائيل من ذلك مثلاً المحاضرة آلتي ألقاها في مقر "الجامعة الفرنسية من أجل فلسطين حرة" Ligue francaise pour la palestine libre حول "كافكا كاتب يهودي"، كما أيد في أيار/ مايو 1948 قيام دولة إسرائيل طالباً تكوين "دولة فلسطينية مستقلة، حرة مسالمة". وتجدر الإشارة هنا إلى أن كلمة "فلسطينية" تعني "إسرائيلية" وليس ذلك بالغريب في فترة نهب فيها اليهود كل شيء من الفلسطينيين حتى اسم وطنهم "فلسطين " إذ إن كلمة "إسرائيل " كانت غير دارجة قي ذلك الوقت العصيب. ويظهر سارتر في هذا النص الأول في موقف المدافع عن "حالة السلم الإسرائيلية" أو الصهيونية التي كانت مهيمنة آنذاك والتي كان يريد الغرب من ورائها جعل الفلسطينيين الأبرياء يدفعون الثمن غاليا تكفيرا لإحساسه بالذنب ولجرائمه الشنعاء تجاه رعاياه من اليهود.

في هذا السياق نفسه دافع سارتر في حرارة عن أحد تلاميذه الصهاينة

الوجوديين روبرت مزراحي Misrahi الذي حوكم في شباط/ فيفري 1948 لتورطه في عملية إرهابية قام بها ضد المصالح البريطانية في فرنسا ضمن مجموعة شترن الصهيونية التي كان ينتمي إليها [1]، لقد صرح سارتر بالحرف الواحد أثناء هذه المحاكمة التي جرت بعد اعتراف منظمة الأمم المتحدة بدولة إسرائيل: "أعتقد أنه من واجب الآريين مساعدة اليهود والقضية الفلسطينية. إن المشكل يهم كل الإنسانية، نعم إنه مشكل إنساني"[3]، كما كان سارتر، منذ إنشاء إسرائيل، من المؤيدين للهجرة اليهودية المكثفة إلى فلسطين شأنه في ذلك شأن سيمون دي بوفوار وغيرهما من اليسار الغربي.

في هذه الفترة نفسها تقريبا وقبيل الإعلان الرسمي عن ولادة دولة إسرائيل ببضعة أيام بعث سارتر برسالة تأييد وتضامن إلى "الجامعة الفرنسية من أجل فلسطين حرة" مؤرخة في 25 شباط/ فيفري 1948 يتهم فيها الحكومة البريطانية بتسليح عرب فلسطين وتشجيعهم على تقتيل اليهود لتبرير بقاء بريطانيا في فلسطين.

يبني سارتر في هذه الرسالة موقفه المنحاز لإسرائيل على القرار الدولي القاضي بتقسيم فلسطين، ولكنه يبقى مناصرا لليهود فهو يتحدث عن العرب مستعملا عبارات سلبية جدا مثل العصابات العربية تستعد حول حيفا- إن القناصين يعفنون البادية، كل شيء قد هيئ للمذبحة"، وهو يتهم العرب بنية إبادة اليهود محاولا استغلال عقدة الذنب تجاه اليهود لدى بني قومه لكسب عطفهم وتأييدهم لإسرائيل قائلا لهم: "أننا لا نستطيع أن نتخلى عن قضية اليهود إلا إذا قبلنا عن طواعية أن ننعت نحن أيضا بالمجرمين " قبل أن ينادي بضرورة تسليح اليهود وقيام الدولة الإسرائيلية: "ينبغي أن نمد اليهود بالسلاح- هذه هي المهمة العاجلة للأمم المتحدة".

يتحدث سارتر عن الإبادة التي تعرض لها اليهود، أثناء الحرب العالمية الثانية ليثير في بني جنسه الإحساس بالذنب وليعاتبهم على سكوتهم على تلك

المأساة فيقول: "لقد قبلنا أن يساق اليهود كالقطعان إلى بيوت الغاز وكانت النتيجة في النهاية أن دفعت إلى هذه البيوت قطعان أخرى من الآريين ".

ولكن سارتر الذي يبني موقفه هذا على رفض الظلم والتعسف وعلى مبادئ العدالة وحقوق الإنسان عندما يتعلق الأمر بوحشية النازية يتناسى الظلم والعنف اللذين سلطا على الفلسطينيين بموجب قرار التقسيم، وهو لا يرى أن هذا العنف هو الذي كان وراء الروح الحربية لدى العرب وليس كما يدعيه الغرب رغبتهم في إبادة اليهود. وهو عندما كان يؤيد في ذلك الوقت تكوين كيان وطني إسرائيلي في فلسطين كان لا يعير أدنى اهتمام للشعب الفلسطيني وحقه التاريخي في السيادة على أراضيه.

وأخيرا في سنة 1949 حيا سارتر بكل حرارة الذكرى الأولى لقيام الدولة الإسرائيلية قائلا: "ينبغي أن نكون سعداء لقيام دولة إسرائيلية تجسد آمال ونضالات يهود العالم بأسره (...) إن إنشاء الدولة الفلسطينية يعتبر من أهم الأحداث التي عرفها عصرنا، أي تلك الأحداث الفريدة التي تمكننا من الإبقاء على الأمل"[3].

II- سارتر بين العرب واليهود أو الفترة الثانية 1965- 1980:

بدأ سارتر يهتم بالقضية العربية وبمصير الشعب الفلسطيني المضطهد في سنة 1965 تقريبا ولو إن سارتر قد أيد في الواقع الثورة المصرية وساندها منذ سنة 1956 ضد العدوان الثلاثي الذي تعرضت له من طرف إسرائيل وفرنسا وبريطانيا. في سنة 1965 عبر سارتر من جديد عن تعاطفه مع الثورة المصرية معلنا عن نيته القيام بزيارة لمصر وإسرائيل وتسخير عدد خاص من مجلته الأزمنة الحديثة Les Temps Modernes لفتح حوار بناء بين اليسار العربي واليسار الإسرائيلي[4] يوضح أطروحات كل واحد منهما. وقد أدى إعلان سارتر عن نيته زيارة إسرائيل إلى جانب مصر آنذاك إلى شيء من الانزعاج في الصفوف العربية كما تشهد على ذلك الرسالة المفتوحة التي وجهها إليه الروائي اللبناني سهيل

إدريس[5] حيث يذكره بعد التعبير له عن إعجاب المفكرين العرب بشخصيته بصفته المدافع عن كل القضايا العادلة أن مجرد زيارة لإسرائيل لا تخلو من مغزى سياسي ويطلب منه بإلحاح زيارة لبنان والمخيمات الفلسطينية.

إن اندلاع الحرب الإسرائيلية العربية سنة 1967 تجعل سارتر يدخل في مرحلة جديدة وحرجة لا يكون التخلي فيها عن الصداقات والولاءات القديمة سهلا دائما. إذ الوقوف في مثل هذه الوضعية "الشائكة" إلى جانب المضطهدين القدامى يصبح رهانا مستحيلا إذ إن المضطهد وهو يدافع عن وجوده وحريته يمكن أن يصبح بدوره مضطهدا لشعب أخر وهو ما حصل بالضبط للإسرائيليين.

يرى سارتر أن النزاع العربي الإسرائيلي صراع بين مضطهدين يصعب حله إذ يستوجب حسب رأيه التسليم بحقيقتين متضادتين: فمن ناحية لا بد من كيان وطني لضحايا اللاسامية القدامى، ومن ناحية أخرى لا بد من تمكين الفلسطينيين من حقهم في الرجوع إلى الوطن الأم وتقرير المصير، وهذا معناه في الوقت نفسه حق البقاء والعيش في فلسطين بالنسبة لليهود وللفلسطينيين.

أما عن زيارة سارتر إلى مصر التي دامت من 25 شباط/ فيفري إلى 13 آذار/مارس 1967، فقد وجدت صدىً كبيرا في الأوساط الفكرية والسياسية العربية في ذلك الوقت. إذ قدم نائب الوزير الأول المصري، ثروت عكاشة، سارتر على انه "ضمير عصره ورمز حلم كل الرجال الصادقين أي رمز الأخوة الإنسانية"، كما استقبل سارتر من طرف الأمين العام للاتحاد الاشتراكي ومن طرف الرئيس الراحل جمال عبد الناصر الذي أجرى معه حوارا فكريا دام أكثر من ثلاث ساعات. كما التقى سارتر أثناء الفترة التي قضاها بالقاهرة بكثير من الفنانين والمناضلين الاشتراكيين والصحفيين والأدباء الكبار أمثال توفيق الحكيم، محمد حسنين هيكل، لويس عوض، لطفي الخولي رئيس تحرير مجلة الطليعة الخ... ولقد وجد سارتر في كل مناسبة حضورا مكثفا واهتماما كبيرا من طرف المفكرين والمثقفين المصريين، خاصة في جامعة القاهرة حيث ألقى محاضرة هامة تحدث فيها أمام أكثر من آلفي شخص عن

قضية الالتزام ودور المثقف والمفكر في المجتمع الغربي.

إلا أن اللقاء الصحفي الذي أجراه سارتر في تل أبيب يوم 29 أذار/ مارس 1967 والذي مدح فيه الإنسان الإسرائيلي الجديد صاحب تجربة الكيبوتزات الاشتراكية الجديدة الرائدة والمثالية أثار الكثير من الخيبة والمرارة في الصفوف العربية. اكتفى سارتر في هذا اللقاء بالتأكيد على ضرورة الاعتراف بسيادة إسرائيل وبحقوق الفلسطينيين في العودة إلى وطنهم طالبا من الجانبين أن يتخلصا من الهيمنة التي كانت تفرضها عليهما القوتان العظيمتان. وقد أدى هذا الموقف إلى إغضاب الطرف العربي مثلما عثر عن ذلك شاب فلسطيني لاجئ في رسالة مفتوحة إلى سارتر نشرت بجريدة القدس الأردنية حيث يقول له فيها: " لماذا كل هذه التنازلات للأطروحات الصهيونية؟ هل نسيتم بعد الذكرى الأليمة لزيارتكم لمخيمات اللاجئين الفلسطينيين في غزة المحرومين من أبسط الأشياء؟ "(6).

من ناحية أخرى إن الموقف الحيادي الذي أعلن عنه سارتر قبل نشوب حرب 67 بعدة أشهر لم يدم طويلا كما كان ذلك متوقعا. فمنذ نهاية شهر ايار/ مايو سارع سارتر مع شخصيات أخرى من اليسار الفرنسي إلى توقيع عريضة تحمل العرب مسؤولية اندلاع الحرب وتكتفي بالمطالبة بفتح مفاوضات مباشرة بين دول ذات سيادة دون أن تذكر إطلاقا حق الفلسطينيين الشرعي في تكوين دولتهم المستقلة.

ورغم أن سارتر لم يؤيد بتوقيعه تلك العريضة احتلال إسرائيل للأراضي العربية فقد وجد موقفه هذا في ذلك الوقت موجة كبيرة ص الاستياء والسخط في العالم العربي مما جعله يفقد الكثير من الإعجاب والتقدير اللذين كان يحظى بهما لدى الكثير من المثقفين العرب اليساريين. ولقد كان ذلك أيضا من بين الأسباب التي جعلت الفيلسوف الفرنسي الملتزم لا يشارك في "مؤتمر هافانا الثقافي " الذي انعقد في كانون الثاني/ جانفي 1968 والذي جمع المفكرين الملتزمين لستين بلد من العالم الثالث وأوروبا، تهربا من ملاقاة أصدقائه العرب من اليسار.

وبالفعل تعرض سارتر بسبب هذا التوقيع إلى رد فعل عنيف جدا من طرف

جوزي فانون Josie Fanon أرملة المفكر والمناضل الثوري المارتينيكي فرانز فانون صاحب الكتاب الشهير معذبو الأرض والذي ناضل طويلا أثناء حرب الجزائر في صفوف جبهة التحرير الوطنية الجزائرية. اتهمت جوزي فانون في إعلان صحفي نشر بجريدة المجاهد "سارتر بالانسياق وراء الحملة الهستيرية التي كان يشنها اليسار الفرنسي على العرب" طالبة من الناشر فرانسوا مسبيرو أن"يحذف تقديم سارتر لكتاب زوجها الراحل من كل الطبعات اللاحقة". إذ قالت بالحرف الواحد"من الآن فصاعدا لم يعد هنالك أي شيء يربطنا بسارتر أي رابط بين سارتر وفانون. إن سارتر الذي كان يحلم في سنة 1961بمشاركة أولئك الذين يصنعون التاريخ ، تاريخ الإنسان، قد التحق بالصف الآخر صف السفاحين، أولئك الذين يقتلون في فيتنام، في الشرق الأوسط، في إفريقيا وأمريكا اللاتينية"[7]

أما الأديب المغربي عبد الكبير الخطيبي فقد انتقد بدوره بشدة موقف سارتر من الصراع العربي الإسرائيلي معيبا عليه انحيازه الواضح إلى جانب إسرائيل قائلا: "إن سارتر قد انحاز إلى الطرف الإسرائيلي ولكنه يعيش في الوقت نفسه وهما لا ريب فيه، إذ هو يدعي انه إلى جانب الحقيقة، أي أنه مع العدوين في الوقت نفسه"[8].

يحلل الخطيبي تناقضات الخطاب السياسي لسارتر حول هذه المسألة فيقول؟ "إن حياد سارتر ليس في الحقيقة إلا انحيازا لليهود كما أن موقفه لا يستطيع أن يكون خلاف ذلك لأنه يعيش في حالة من الرعب ولدها فيه الوعي أو "الوعي الشقي"Conscience malheureuse الذي كان وما يزال الغرب بصفة عامة يعاني منه نتيجة حرب الإبادة العرقية التي مارستها النازية ضد يهود أوروبا[9]. وقد أصبح هذا الرعب هاجسا لا يستطيع الغرب التخلص منه خاصة وأن الإسرائيليين يستخدمونه في كل مرة لصالحهم، وذلك بإذكاء الشعور بالذنب لدى الغرب وإيهامه بأن العرب يريدون سحق إسرائيل. وفي هذه الصدد يرى الخطيبي أن موقف سارتر لا يختلف إطلاقا في الحقيقة عن موقف سائر بني قومه: "إن سارتر لا يخرج عن

الفكر السائد حول هذه القضية في الغرب بما معناه أن وجود إسرائيل هو واقع لا يمكن التراجع فيه وأن المشكل الباقي حله هو بالأساس مشكل اللاجئين الفلسطينيين وليس مشكل الشعب الفلسطيني"[10].

كما أدلى سارتر بحديث صحفي أخر في سنة 1968 لأرتورو شوارتز عارض فيه التصور المانوي أو الثنائي السائد في بعض الأوساط الغربية آنذاك والذي يظهر البعض من خلاله إسرائيل على أنها العصا الضاربة للإمبريالية بينما يعتبر البعض الآخر العرب مجرد مجرمين يتحملون مسؤولية إعلان الحرب[11]. لقد رفض سارتر هذين التصورين الخاطئين حسب رأيه مؤكدا أن معضلة الشرق الأوسط تكمن في أن كلأ الطرفين لا يملك الحقيقة الكاملة وأنهما ضحيتان لإمبريالية القوتين العظميين. ومن جهة أخرى يصر سارتر في ذلك الحديث على أن إسرائيل لم تكن المعتدية في حزيران/ جوان 1967 قبل أن يقر بكثير من التشاؤم بأنه لا يرى حلا لهذه المعضلة إلا في الأمد البعيد.

ويعتبر الحديث الذي أجرته كلودين شونز، مع سارتر في سنة 1969 من حيث التقارب النسبي لوجهة نظر سارتر مع الأطروحات العربية ومن حيث أهميته، أول موقف علني لسارتر حول النزاع العربي الإسرائيلي بعد حرب67. نادى سارتر في هذا الحديث بفتح مفاوضات مباشرة بين العرب وإسرائيل على أساس الاعتراف بوجود إسرائيل مقابل التخلي من جانبها عن الأراضي المحتلة وحل عادل لمشكلة اللاجئين الفلسطينيين، حيث يقول في هذه الصدد: "إن كان لليهودي حق البقاء في وطنه إسرائيل فإن هذا المبدأ نفسه يعطي الحق للفلسطيني في الرجوع إلى أرضه"[12].

إن هذا الموقف الذي يؤكد على ضرورة حل المشكل الفلسطيني والذي يشكل تقاربا واضحا مع الطرح العربي المعتدل في ذلك الوقت ليس في الواقع تحولا جذريا في موقف سارتر لصالح القضية العربية، إذ نجد سارتر في هذا الحديث نفسه ينتقد بشدة الحظر على الأسلحة لبلدان الشرق الأوسط بما فيها إسرائيل الذي قرره في

ذلك الوقت الجنرال ديغول، وإن كان هذا الانتقاد لا يرجع فقط إلى الرغبة في مناصرة إسرائيل بل أيضا إلى العداء الدفين الذي كان سارتر يكنه لشخص ديغول ولسياسته الداخلية والخارجية، إضافة إلى أن سارتر كان لا يؤمن بجدوى هذا القرار في حل هذه القضية.

أعلن سارتر في سنة 1970 مساندته لمجموعة من أقصى اليسار الفرنسي والغربي تدعى Le comite Israel - Palestine والتي كان هدفها تقريب وجهات النظر بين الفلسطينيين والإسرائيليين التقدميين. كان ذلك في حوار أجراه سارتر مع هذه المجموعة[13] بقي فيه وفيا لموقفه الداعي إلى الإقرار بحق إسرائيل في الوجود وحق الفلسطينيين في العودة إلى فلسطين مؤكدا أن الحل كي يبقى ثوريا يجب أن يوجد في إطار ثورة اشتراكية يحققها تحالف قوى اليسار من الجانبين.

بعد حرب 73 مباشرة، أدلى سارتر بحديث إلى جريدة يسارية إسرائيلية تدعى عال همشمار تحت عنوان "إن تدمير إسرائيل الذي كان يلوح في الأفق ما كان يمكن أن لا يزعجني"[14] حيث نادى سارتر من جديد بحل النزاع عن طريق المفاوضات السلمية، إلا أن سارتر ينحاز من جديد إلى إسرائيل منتقدا بشدة حسب قوله "العبثية الإجرامية لهذه الحرب" ومحملا مسؤولية اندلاعها للمصريين والسوريين. يتناسى سارتر في هذا النص أن الهجوم المصري السوري على إسرائيل كان حرب تحرير وطنية، وهو على العكس من ذلك يناصر وجهة النظر الإسرائيلية واصفا هذه الحرب بأنها "دفاع من اجل البقاء لثلاثة ملايين من البشر ضد مائة مليون من العرب"، متهما العرب بالرغبة في تدمير إسرائيل وسحق اليهود. كما يبقى هذا النص غامضا وقابلا لعدة تفسيرات في ما يخص الحقوق العربية، فهو ينتقد سياسة الحكومة الفرنسية الموالية حسب رأيه للعرب كما يقر بضرورة إعطاء حدود أمنية لإسرائيل محذرا في الوقت نفسه الحكومة الإسرائيلية من كل غاية توسعية على حساب العرب. وهو في نهاية الأمر لا يقر بضرورة حل المشكل الفلسطيني إلا من زاوية مصلحة إسرائيل نفسها إذ يقول في هذا المجال:

"إن اعتبار إسرائيل كجسم غريب عن المنطقة سينتهي حالما يجد المشكل الفلسطيني حلا له ".

جل هذه المواقف لسارتر نجدها أيضا في إعلان صحفي أعطاه تقريبا في الفترة نفسها إلى جريدة ليبراسيون Liberation حمل فيه العرب مسؤولية اندلاع حرب رمضان. ولكن الجديد في هذا الإعلان هو تطور ملحوظ لموقف سارتر يجعله يبدو أكثر اعتدالا وحيادا مما كان عليه إذ هو يدين كل محاولة لتدمير إسرائيل ولكنه في الوقت نفسه ينتقد بكل وضوح مسؤولية إسرائيل الكبرى في اندلاع هذه الحرب وذلك لرفضها المتصلب لكل مفاوضات حول الجلاء عن الأراضي العربية المحتلة. وكما هو الشأن بالنسبة إلى الحديث السابق نلاحظ في هذا النص تطورا إيجابيا في موقف سارتر لصالح القضية الفلسطينية إذ أصبح يجعل من هذه الأخيرة الركيزة الأساسية لحل النزاع العربي الإسرائيلي حيث يقول: "إن الأمة الإسرائيلية لن يمكنها العيش والاستمرار إلا عندما تنجح في التوفيق بين حقوقها الخاصة وحقوق الفلسطينيين الذين يعيشون في المنفى" موضحا أن الغاية من حرب 73 لم تكن حل مشكلة فلسطين كما ادعى ذلك الجانب المصري بل كانت على العكس من ذلك محاولة بعض الدول العربية الرجوع إلى حدودها السابقة مع إسرائيل. فهذه الحرب لم يكن في وسعها إطلاقا أن تضع حلا لمشكلة الفلسطينيين.

وإذا ما كان سارتر قد وقع عدة عرائض لصالح إسرائيل في فترة السبعينات مثلا ضد موقف "الأونيسكو" المناهض لإسرائيل وضد قرار الأمم المتحدة الذي كان يعتبر الصهيونية ضربا من أشكال العنصرية فإنه يبقى من المتأكد أن التحول الإيجابي الذي حصل في مواقف سارتر لصالح القضية الفلسطينية شئ ثابت وهام لا رجعة فيه. وبالفعل نستطيع أن ندلل على ذلك بالخطاب الهام الذي ألقاه سارتر سنة 1976 أثناء حفل تكريم أقيم على شرفه في سفارة إسرائيل بباريس ومنح فيه شهادة الدكتوراه الفخرية من جامعة القدس المحتلة لصداقته لإسرائيل ونضاله الطويل ضد الاضطهاد واللا سامية[16]. إذ نصح سارتر إسرائيل في هذا الخطاب

بضرورة الاعتراف بالشعب الفلسطيني وفتح حوار بناء مع قادته من اجل إحلال سلام عادل ودائم في الشرق الأوسط. ويعتبر هذا النص حسب رأيي- رغم أن سارتر كان يريد أن يعطي هذا التشريف صبغة رمزية ألا وهي إضفاء الشرعية السياسية على دولة إسرائيل- يعتبر من مواقف سارتر الأكثر تجذرا (أو "راديكالية") لصالح الفلسطينيين إذ هو من النصوص القلائل التي يتحدث فيها بصريح العبارة عن "شعب فلسطيني" و "حق فلسطيني" عوضا عن الكلمة الشاملة وغير الدقيقة التي كان يستعملها في العادة وهي "حق عربي"، وهو تعبير غامض تذوب فيه الهوية الفلسطينية. في هذا الصدد يقول سارتر بالحرف الواحد: "أعتقد أن السلم لا يمكن أن يتحقق إلا بوسيلة واحدة أي الحوار بين الإسرائيليين والفلسطينيين، وبفضل ذلك يمكن أن نصل في يوم من الأيام إلى حالة سلم حقيقية وعميقة يكون أساسها العدالة. إنني عندما أهتم هنا بإسرائيل أفكر في الوقت نفسه في مصير الشعب الفلسطيني الذي عانى الكثير من المتاعب والآلام".

أكد سارتر مرة أخرى هذه الاتجاه الجديد في مواقفه لصالح الشعب الفلسطيني قبل ثلاث سنوات من وفاته في رسالة مفتوحة وجهها إلى الإسرائيليين بعد زيارة الرئيس السادات إلى إسرائيل(17). يعلق سارتر في هذا النص الهام على البث التلفزيوني المباشر لهذا الحدث التاريخي الكبير مضفيا عليه صبغة رمزية. يتحدث سارتر بإسهاب وكثير من التعاطف عن "الجنون المتواضع أو المحتشم " لمبادرة السادات، فيرى في انحناء السادات أمام ضريح شهداء النازية من اليهود أسطورة عميقة ترمز إلى اعتراف الإنسان العربي باليهودي والإسرائيلي، قبل أن يختم نصه مطالبا إسرائيل في إلحاح وباسم صداقته القديمة لها بالاعتراف الكامل بالفلسطينيين حيث يقول لهم: "إن الآخر بالنسبة للإسرائيليين- ذلك الذي يتبعهم دائما منذ إنشاء إسرائيل-، إنكم تعرفونه جيدا: إنه الفلسطيني. الآن وقد وقع الاعتراف بكم من طرف الآخر لا يمكنكم أن لا تعترفوا بالأخر". ويبدو التقارب هنا مع وجهة النظر العربية- على الأقل المعتدلة منها في ذلك الوقت- واضحا وجليا إذ يؤيد سارتر في هذا النص بصفة ضمنية وصريحة إنشاء الدولة الفلسطينية حيث

يقول: "لا نستطيع، انتم هنالك ونحن هنا، أن لا نعترف بان الشرطين اللذين وضعهما الرئيس السادات (إرجاع الأراضي العربية المحتلة وتكوين الدولة الفلسطينية) ينبعان بدون أي شك من مبدأ أخلاقي أساسي. إن القبول بقيام الدولة الفلسطينية يعني في الظروف السياسية الراهنة السماح بالحياة للشعب الفلسطيني أي رفض موت الآخر".

وفي هذا الاتجاه قام سارتر في سنة 1978 بزيارة جديدة لإسرائيل قصد التعرف في عين المكان على النتائج التي حققتها زيارة السادات لإسرائيل وإحياء روح هذه المبادرة من جديد محاولا مرة أخرى إعطاء دفع جديد للحوار الإسرائيلي الفلسطيني ولكن دون أن تكون، لتلك الزيارة جدوى كبيرة.

ختاما، كانت أخر مبادرة قام بها سارتر ومجلته الأزمنة الحديثة للتوفيق بين العرب والإسرائيليين في آذار/ مارس 1979 قبل بضعة أشهر من وفاته حيث جمع أثناء ملتقى نظم في بيت الفيلسوف الفرنسي الشهير ميشيل فوكو تحت عنوان "السلام الآن " ثلة من المفكرين الفلسطينيين اليساريين أمثال الدقاق وإدوارد سعيد والإسرائيليين مثل إيلي بن غال. وتجدر الإشارة هنا إلى أن سارتر الذي كان يعاني من مرض الشيخوخة والعمى الذي أصابه في السنين الأخيرة من حياته لم تمكنه حالته الصحية من إعطاء الدفع اللازم لأشغال هذا الملتقى رغم ما كان يعلقه من أهمية كبرى على أعماله إذ لم يأخذ الكلمة إلا لبضع دقائق وذلك ليعبر عن مدى الاحترام الشخصي الذي يكنه للسادات.

خاتمة

تبدو مواقف سارتر حول الصراع العربي الإسرائيلي في غالب الأحيان كخطاب مزدوج ومتناقض قابل لعدة تأويلات. وهذا ما أدى إلى إغضاب كلا الطرفين العربي والإسرائيلي. نلاحظ مثلاً أن سارتر لا يتهم إسرائيل ابدأ إلا بطريقة ملتوية وغير مباشرة وكأني به لا يدافع عن وجود إسرائيل إلا من منطلق الخوف من العود الأبدي **Eternel retour** لنزعة إبادة اليهود في أوروبا وكذلك خوفا من أن يتهم

بالعداء للسامية. فهو يقول مثلا: "لا أعتقد أن إسرائيل من صنع الإمبريالية، لكن العرب يقولون ذلك وتبدو الأحداث في كثير من الأحيان كعدوان 1956 مثلا وكأنها تعطيهم الحق في قول ذلك"[18].

هذا التضارب في مواقفه جعل أحد تلاميذه الصهاينة الوجوديين روبرت مزراحي يقول بالحرف الواحد: لا إن الواجب كان يملي على سارتر أن يكون إلى جانب إسرائيل ولكن ضد قناعته العميقة"[19]. فحسب روبرت مزراحي الذي يرى في عدم تعرض سارتر للأطروحات الإسرائيلية إلى جانب وجهة النظر العربية في تقديمه للعدد الخاص من مجلة الأزمنة الحديثة حول الصراع العربي الإسرائيلي انحيازا إلى الطرح العربي، إن سارتر مقتنع في الواقع بأطروحات العرب حول عدم شرعية وجود إسرائيل ولكن الضمير الإنساني والواجب الأخلاقي يفرضان عليه على مستوى القول والفعل أن يتخذ موقفا مخالفا لذلك!

إن سارتر الذي يريد أن يكون محايدا وصديقا للصفين المتحاربين في الوقت نفسه يبقى ممزقا بين ولاءات وصداقات متضاربة كما عبر عن ذلك بنفسه: "إننا اليوم وإسرائيل والعرب يتجابهان نجد أنفسنا منقسمين من الداخل ونعيش هذا التناقض كما لو كان مأساتنا الخاصة"[20]. يعترف سارتر بكثير من المرارة والأسى بعجزه عن تقديم أي حل عملي لهذه المعضلة، في النص الافتتاحي للعدد الخاص بالنزاع العربي الإسرائيلي من مجلة الأزمنة الحديثة متعللا بأنه لم يفكر بعد بما فيه الكفاية في هذه المسألة الشائكة[21]، فيصل به الأمر إلى حدود الريبة والعدمية إذ يقول: "إن الحقيقة في هذا الصراع غير موجودة لا في هذا الجانب ولا في ذاك: لذلك وجب علينا أن نتفهم كلا الطرفين"[22]. فهل استطاع سارتر أن يعدل حقا بين الطرفين كما يقول؟

في الواقع ورغم التفهم الكبير الذي أبداه في الفترة الأخيرة من حياته تجاه القضية الفلسطينية فإن مواقف سارتر تبقى، والحق يقال شأنه في ذلك شأن اليسار الأوروبي بصفة عامة، أقرب بكثير إلى وجهة النظر الإسرائيلية. ويرجع ذلك إلى

هاجس الإبادة العرقية الذي كان وما يزال يسيطر على الضمير الغربي وإلى قوة التأثير الاقتصادي والسياسي والدعائي لليهود في أوروبا مما جعل الغرب يتناسى أن الشعب الذي كان في ذلك الوقت أكثر عرضة للابادة هو الشعب الفلسطيني وليس إسرائيل.

وفي الختام إن تعاطف سارتر مع اليهود وتفهمه للخصوصية اليهودية منذ الأربعينات جعل موقفه تجاه النزاع العربي الإسرائيلي يختلف مع وجهة نظر أصدقائه من أقصى اليسار الأوروبي الذين كانوا مناصرين للعرب. ولكن يبقى والحق يقال مرة أخرى أن تفهم سارتر لليهود ولإسرائيل لم يمنعه إطلاقا من التعاطف مع الفلسطينيين بل كان على العكس من ذلك حافزا له يدفعه دائما إلى الأمام من اجل فتح حوار وإيجاد تعايش سلمي بين الفلسطينيين والإسرائيليين وخاصة أنصار السلام منهم.

الهوامش

(1) راجع كتاب

Simon de Beouvoir , La Force des Choses, Paris. Gallimard, 1963. P. 162.

(2)حسب جريدة

Franc – Tireur, 14 fevrier 1948 Au proces des amis du Stern: Le probleme juif ? Un probleme in ternational, declare Jean-Paul Sartre.

(3) راجع مجلة Hillel . 2 serie n"7 juin 1949 p, 6.

(4) كان ذلك في حديث أجرته معه صحيفة الأهرام في 25 ديسمبر 1965 أما العدد الخاص فهو

Les Temps Modernes Dossier le conflit israelo- arabe n"253 bis juin 1967

(5)نشرت الرسالة في أحد أعداد مجلة الآداب البيروتية الصادرة في تلك الفترة.

Annie Cohen – Solal , Sartre:1905 – 1980 , Gallimard. 1985, 728(6)

p.,p.533

(7)راجع

J. Fanon. "A propos de Frantz Fanon, Sartre. Le racisme et les Arabes El Moujahid .10 juin 1967. P.6

(8) راجع كتاب الخطيبي :

A.Khatibi, Vomito Blonco , le sionisme et la conscience malheureuse . U.G. d'Editions. Col.10-18.1974 p.p.55

(9) راجع كتاب الخطيبي :

A.Khatibi, Vomito Blonco , le sionisme et la conscience malheureuse . U.G. d'Editions. Col.10-18.1974 p.p.55

(10) المرجع السابق ص 48

(11) راجع :

Arturo Schwarz "Sartre, Israel, la Gauche et les Arabes L'Arche. N"152,26oct-25nov. 1969. P.32

أجرى هذا الحوار سنة 1968 ولكنه لم ينشر إلا في 1969

(12) Interview donnee a Claudine Chonez Le Fait Public, n"3 fevrier,1969,p.12-17

(13) Israel–Palestine, Bulletin de liaison et d'information des Comites Israel–Palestine de Belgi que , Bruxelles n"1, mars 1970,p.8-11.

(14)La destruction d'Israel qui se profilait a l'horizon ne pourrait manquer de me preoccuper le Monde , 27 october 1973.

(15)Liberation 29 october 1973 : J.P Sartre : Cette guerre ne peut que contrarier l'evolution du Moyen –Orient vers le socialisme.

(16) J.P Sartre : Un element de la paix , allocution prononcee le 7November 1976 a l'Ambassade d'Israel a Paris Cahiers Bernard Lazare October –November 1976, p.11

(17) راجع مقال سارتر :

J.P Sartre : Ames amis israeliens Le Monde 4 – 5 December 1977, p.1.

(18) راجع مقال سارتر :

J.P Sartre : Pour la verite Les Temps Modernes, Dossier Le conflit israelo-arabe n"253 bis juin 1967, p.5-11, p.11.

(19)راجع

Robert Misrahi , "Sartre et le Juifs une histoire etonnante Les Nouveaux Cahiers Paris 1980 vol 16.n"61. p. 2-12.

(20) J.P Sartre:Interview avec Claudine Chonez. Situations VIII.p. 335

(21) راجع مقال سارتر Pour la verite . op cit

(22) راجع حوار سارتر مع أدنوز وشوارز Situations VIII.p.347.

حوار سارتر مع الرئيس جمال عبد الناصر(*)

في يوم 9مارس 1967 كان " جمال عبد الناصر " يستقبل زائرين هما الفيلسوف الفرنسي الشهير " جان بول سارتر " ومعه الكاتبة الفرنسية الكبيرة "سيمون دي بوفوار". كان جمال عبد الناصر مهتما بلقاء "سارتر" و "دي بوفوار" وهما وقتها طليعة حركة التجدد الثوري في فرنسا وفى أوروبا فضلا عن أن "سارتر" كان مؤسس المدرسة الوجودية في الفلسفة وكانت "سيمون دي بوفوار " حليفه الضخم في معركة إعادة اكتشاف وتجديد حيوية المجتمعات الأوروبية في فترة منتصف الستينات وما حولها . وفى نفس الوقت كان "سارتر" و "دي بوفوار" متشوقين للقاء "جمال عبد الناصر" ويظنان أن لديهما الكثير يقولانه له ويسمعانه منه .

وتسجل الصفحة الأولى من محضر الاجتماع ترحيب " جمال عبد الناصر " بالاثنين ثم قول " سارتر " انه رأى السد العالي وزار الأرض الجديدة المستزرعة على مياهه كما شاهد المجتمعات السكانية الجديدة التي تقدمت إلى الحياة بعد تراجع الصحراء . ثم أضاف انه لم يكن يعرف الكثير عن الثورة المصرية ، وما كان يعرفه كان أكثره – بصراحة – من مصادر إسرائيلية أو غربية قد تكون معادية لمصر . بل انه يستطيع أن يشهد بهذا العداء بعد أن رأى ما رأى في مصر . لكنه يرى من واجبه أن يثير إلى جانب هذا موضوعا أخر يتعلق بحقوق الإنسان . فمنذ وصل إلى مصر تلقى في فندقه عددا من الخطابات يشكو له أصحابها من ضغط واقع عليهم . وبدأ " جمال عبد الناصر " يتحدث .

وتسجل الصفحة الثانية من المحضر قوله لـ "سارتر" : "إنني في حاجة إلى أن اطلب من أجهزة الأمن أن يبحثوا لي عن مرسلي هذه الخطابات إليك فأنت وأنا نستطيع أن نتصور نوع الناس الذين يعرفون في مصر عنك وعن السيدة سيمون بالطبع إنهم الطبقة التي تقرأ الفرنسية أو تقرأ غيرها من اللغات الأجنبية وتتابع

(*) من الفصل الأول ، الباب الخامس من كتاب محمد حسنين هيكل انفجار . نقلا عن جريدة الخليج ، الإمارات 21 مايو 1990ص 14

الأدب العالمي . وأنا لا ألومهم إذا وجدوا سببا لان يكتبوا إليك . أستطيع وتستطيع معي أن تقطع إنهم من كبار الملاك السابقين وقد حددنا ملكياتهم ولا أظنهم يحبون ذلك أو يقبلونه وهم لا يستطيعون وقف حركة الثورة . وبالتالي لا مانع عندهم من أن يشتكوا إلى كل من يتصورون انه قادر على سماع صوتهم وعلى إسماعه . فهذه هي الطبيعة الإنسانية وأنا افهمها ولكني في الوقت الذي أرى فيه دموع الأغنياء لابد أن أتذكر قهر الأغلبية التي كانت غريبة في وطنها لا تملك فيه شيئا ".

وتسجل الصفحة الثالثة من المحضر قول "جمال عبد الناصر" لـ "سارتر" و"دي بوفوار" : "إن الناس بالطبيعة محافظون والملكية غريزة طبيعية في الإنسان ، فإذا أردت أن تقوم بتغيير في أوضاع الملكية فانك لا تصطدم فقط بالغريزة الطبيعية لدى الذين تمسهم إجراءاتك فحسب ، وإنما تصطدم بالغريزة الطبيعية لكثيرين ليسوا الآن من كبار الملاك لكنهم يحلمون أن يصبحوا كذلك في يوم من الأيام " .

وتسجل الصفحة الرابعة من محضر الاجتماع قول " جمال عبد الناصر " لـ "سارتر و "دي بوفوار" : " إن مرحلة الانتقال من مجتمع تسيطر فيه القلة على مجتمع تتحقق فيه عدالة التوزيع عملية في منتهى الصعوبة ، كما أن مرحلة الانتقال هذه هي اخطر المراحل في حياة المجتمعات لان التنظيم القديم للمجتمع يكون قد تهاوى، وفى نفس الوقت لا يكون التنظيم الجديد لهذا المجتمع قد قام بعد".

وتدخلت " سيمون دي بوفوار " في الحديث فسألت عن تعليم المرأة وتعدد الزوجات وتأثير الدين في حياة المجتمع ، ثم أضافت إلى هذه الكتلة من الأسئلة سؤالا أخر عن مشكلة زيادة عدد السكان .

وتسجل الصفحة التاسعة من محضر الاجتماع عن " جمال عبد الناصر " وسارتر ودى بوفوار عند سفح الهرم قوله لـ " سيمون دي بوفوار ": " أنني لا أريدك أن تأخذي بمقولة أن الإسلام يمكن أن يكون عائقا للتطور فميزة الإسلام في رأيي انه دين مفتوح على كل العصور وكل مراحل التطور . وأنا دائما انقل عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم قوله داعيا الناس للاجتهاد إزاء مستجدات العصور

" انتم اعلم بشؤون دنياكم ". وبالنسبة لتعدد الزوجات فانا لا أرى أن الإسلام يتركها رخصة مفتوحة وإنما هي رخصة مقيدة بشروط تجعل التعدد صعبا بل تكاد تجعله مستحيلا والدليل على ذلك ما نراه عمليا أمامنا ومؤداه أن ظاهرة تعدد الزوجات تتلاشى تدريجيا في المجتمع المصري .

وأما عن تعليم المرأة ، وأنا اعتبره الأساس الحقيقي لحريتها فسوف اطلب من مكتبي أن يبعثوا إليك بإحصائيات عن عدد "البنات" في مراحل التعلم المختلفة، وكذلك في مجالات العمل في مجتمع المدارس والجامعات الآن أكثر من مليون فتاة وفى مجالات العمل المختلفة الآن حوالي 2 مليون سيدة تعمل . وفى رايي أن هذه حركة التطور حية ومرنية وأنا اعرف أن بعض المشايخ قد يقفون على منابر مساجدهم ليقولوا كلاما أخر ولكن كلامهم في اعتقادي غير مؤثر لان ضرورات التطور أقوى من كل ما يقولون . أما بالنسبة للزيادة في عدد السكان فانا اعرف أنها مشكلة قائمة فهناك زيادة سنوية في عدد السكان تقدر بـ 800 ألف. وفى أول الثورة كان تعدادنا 22 مليونا واليوم نحن 31 مليونا".

وتدخل " سارتر " في المناقشة ليقول انه لابد من أن حل على مستوى الدولة لهذه المشكلة واستطرد " جمال عبد الناصر " مستكملا عرض رايه قائلا : "تستطيع أن تقوم بحملات دعائية كما تشاء ، ونحن أقمنا لجانا لتنظيم الأسرة في كل المدن والقرى ، وفى رأيي أن الحل الحقيقي ليس في أي حملات دعائية الحل الحقيقي في زيادة الإنتاج عن طريق استصلاح الاراضى والتصنيع ، وكذلك فان التعليم في رأيي هو أهم عنصر لأنه يبدو لي من الإحصاءات أن أبناء المتعلمين اقل من أبناء غير المتعلمين . فالمتعلم ينظم حياته على أساس موارده وأما غير المتعلم فيترك المسائل للمصادفات " .

ومرة أخرى قاطعه " سارتر " قائلا : " إن واحدا من المحافظين قال لي أن المشكلة مشكلة كهرباء ، فعندما يتم استكمال مشروعكم لكهربة الريف يدخل التليفزيون على أوسع نطاق ، وسيكون من اثر هذا أن الناس سيجدون شيئا أخر يسليهم غير ممارسة إنجاب الأطفال " .ومضى " جمال عبد الناصر " يستكمل

حديثه ضاحكا وقائلا لـ "سارتر": "لكن المشكلة انه حتى إذا سمحنا التليفزيون فان برامجه تنتهي في الساعة الحادية عشرة والنصف وبعدها فان الليل طويل . ولا يزال تقديري أن التعليم وزيادة الإنتاج تقدم أحسن وسائل للحل . على سبيل المثال كان عندي عشر أخوات ، واحد أصدقائي وهو الماريشال "عامر" كان عنده 13 أخا – ولكنني الآن عندي خمس أولاد . وأتصور أن أيا من أبنائي سوف يجد من الصعب عليه أن يكون عنده أكثر من اثنين أو ثلاثة " .

وتسجل الصفحة 28 من محضر الاجتماع حوارا بين "جمال عبد الناصر" و "سارتر" جرى على النحو التالي :

سارتر: "إن اليسار في أوروبا لا يستطيع أن يفهم موقفكم من حل الحزب الشيوعي المصري . لقد سمعنا أن هذا الحزب قد حل نفسه بنفسه ولا نتصور أن حزبا شيوعيا يتخذ مثل هذا الإجراء إلا تحت الضغط " . جمال عبد الناصر :" أي يسار في أوروبا هذا الذي تتحدث عنه ؟ هل هو يسار الاشتراكيين في فرنسا الذين يقودهم جي موليه والذين رأيناهم متواطئين في العدوان علينا سنه 1956 مع الاستعمار البريطاني ومع "إسرائيل" ؟ سارتر : "أنا لا اقصد موليه ولا اقصد الاشتراكيين الفرنسيين . الاشتراكيون الفرنسيون ضيعوا كل اختياراتهم التاريخية وانتهى بالتحالف مع اليمين ولذلك فإنهم خانوا " . جمال عبد الناصر :" الحقيقة أنني أسائل نفسي كثيرا هذه الأيام عن معنى هذه التعبيرات التي نستعملها بما فيها تعبير " الاشتراكيين " هذه التعبيرات في رأيي تحتاج إلى صياغات جديدة وعلى أي حال فسأعود إلى سؤالك نحن لم نمارس أي ضغط على الحزب الشيوعي لكي يحل نفسه وأظن أن عناصر كثيرة في هذا الحزب اكتشفت بالتجربة أن قضايا التطور تحتاج إلى تفكير جديد . هل أنت شيوعي ؟".

سارتر :"إنني ماركسي ولكني لا انتمي تنظيميا إلى حزب ". جمال عبد الناصر:" إنني مستعد أفهمك وأنا بالفعل افرق بين الماركسية والحزب الشيوعي . الماركسية فكر يطرح نفسه على الناس ويؤثر فيهم بقدرته على الحوار وإيجاد حلول لقضايا التطور والتقدم . وعندما تتحول الماركسية إلى حزب شيوعي فأنها

تتحجر لأنها تدخل في قالب تنظيمي لا يسمح بالمراجعة والتجديد وإنما يوجه همه إلى التجميد والسعي للحصول على السلطة وبما أن الشيوعيين أقلية فإنهم يلجأون إلى العمل السري والى تنظيمات ما تحت الأرض شأنهم في ذلك شأن أقصى اليمين . ومع ذلك فانا أريد أن أسألك لماذا تسألني عن الحزب الشيوعي وحده ؟ إنني أفكر في تعددية من نوع جديد ولم اعثر على الصيغة الملائمة بعد . والحقيقة إنني أخشى من الحزبية فلو أبحنا الحزبية الآن وفى ظل الحرب الباردة التي تجرى على الساحة العالمية الآن لوجدتني على الفور أمام حزب شيوعي موال لروسيا وحزب رجعي موال للأمريكان وربما حزب ديني يؤدى قيامه إلى فتنه دينية في البلاد . ولهذا فالقضية في رأيي اكبر من الحزب الشيوعي". سارتر: "إنني لاحظت أن الرئيس وضع " إسرائيل " في نفس الصف مع الاستعمار البريطاني وقوى اليسار الفرنسية التي خانت رسالتها وهذا يعقد الأمور في الشرق الأوسط ".

جمال عبد الناصر : " الذي يعقد الأمور ليس إنني أضعهم في هذا الصف أو ذلك ولكن الذي يعقدها فعلا هو "إسرائيل" . لا يمكن لأي جماعة من الناس أن ينقضوا على بلد ويأخذونه لأنفسهم ويحولوا سكانه الأصليين إلى مواطنين من الدرجة الثانية ، الذي يعقد الأمور هو ضياع الحقوق العربية في فلسطين . بعض الناس يتصورون أن هذا الجيل من الشعب الفلسطيني تعود على ضياع وطنه وانه يموت أو يكاد يموت . وينسون في هذا أن جيلا جديدا سوف يظهر جيل لا يشعر بالضياع ولا يشعر بالمهانة وهذا الجيل سوف يقاوم ليحصل على حقوقه الإنسانية أولا ثم الوطنية وهكذا والشئ الثاني الذي يعقد الأمور في موضوع "إسرائيل" ليس تصنيفا لها ، وإنما علاقتها بالولايات المتحدة وهو موضوع يدفع المنطقة الآن إلى حافة الحرب فـ "إسرائيل" تريد التوسع وتريد أن تفرض هذا التوسع بالقوة وهذا معناه الحرب" .

سارتر :" هناك مجموعات في " إسرائيل " خصوصا من اليسار يتفهمون قضية الشعب الفلسطيني ".

جمال عبد الناصر : "الموضوع ليس موضوع مشكلة تفـهم وإنمـا الموضـوع يتلخص في مشكلتين : المشكلة الأولى الهجرة لـ " إسرائيل " باستمرار الهجرة لن تتسع " إسرائيل " للقادمين إليها وستلجأ للتوسع وهذا يؤدى إلى الحرب والمشـكلة الثانية انه إذا كان هناك من يتفهم مشكلة الشعب الفلسـطيني كمـا تقـول مـن عنـاصر اليسار الاسرائيلى فلا أظن أن لديهم ما هو أكثر مـن الألفـاظ والتعـاطف بـها ببسـاطة لان أهم حقوق الفلسطيني هي حق العودة فـإذا عـادوا فسيصبحون أغلبيـة وعندئـذ تذوب فكرة دولة " إسرائيل ".

وتسجل صفحة 48 من محضر الاجتماع ردا لــ " جمـال عبـد النـاصر " علـى سؤال وجهه إليه " سارتر " عن القضيـة التـي تشـغله الآن أكثر مـن غيرهـا وكـان قوله : "العالم كله يحاول إخراج الشباب مـن السياسـة ويحـاولون الـهاءهم بـأنواع من الرقص الجديد ويحولون اهتمامـهم إلـى الرياضـة وأنـا أرى ذلـك خطـرا كبـيرا(*) القضية التي أتمنى لو استطعت أن أركز عليها هي أن يشعر الشباب أن السياسة هي عملية صنع مستقبله وان اهتمامه بها ومشاركته فيها هما اكبر ضمـانات المسـتقبل . ما أراه في الاتحاد السوفيتي ومـا أراه فـي غيره يجعلنـي اقلـق لان الأجيـال القديمـة تحجـب أجيـالا جديـدة عن المشـاركة وهـذه مشـكلة فـإذا حجبنـا الشـباب عن العمـل السياسي تتوقف حيوية الأنظمة ويزداد الاعتماد على عناصر القوة في المجتمع مثل الجيش مثلا . وهذه ليست وصفة مضمونة لحماية التطور ".

(*) كان جان بول سارتر وسيمون دي بوفوار ضيفين على في القاهرة (كرئيس لتحرير الأهرام وقتئذ) لمدة عشرة أيام وقد حضرت لقاءهما مع الرئيس جمال عبد الناصر

سارتر في القاهرة (*)

عايدة الشريف

بقدر عنف الموجة .. وتركيب تربة الشاطئ .. بما تحدث الموجة .. من تـأثير. فان كان الشرخ غائرا عميقا أدركنا مدى شدتها وقوتها أمـا إذا لـم تخلـف شيئا فـان ذلك قد يعنى ضعفها أو وهنها ، وقد يعنى أيضا عدم استعداد التربـة لتلقيـها . فكيف كانت موجة سارتر إلى مصر .. وما هو الأثر الذي خلفته في مثقفيها ؟

اقرأ كتـاب لويـس عـوض "دراسـات أوربيـة" تـأمل فـي مقالتـه الثانيـة " الوجودية بلا دموع " " كيركجارد " يقول الدكتور لويس : جاء ضيفنا العظيم جـان بول سارتر وصاحبته الكبيرة سيمون دى بوفوار وزميلهما المعروف كلـود لانزمـان رئيس تحرير مجلة العصور الحديثـة (وهـو مدير التحرير .. وسـار هـو الرئيس). المهم يستطرد . د لويس : لن أقول لك إن سارتر ولد 1905 أو انه حـاصل... وإنمـا سأبدأ كلامي عن سارتر بتقديمـه كفيلسـوف أولا وكـأديب ثانيـا ونتـهيء لان نحصد الحصيلة التي وصلته من سارتر فنجده يقول : لقد اقترن اسم سارتر منـذ ربـع قـرن أو يزيد بالفلسفة الوجودية وللوجودية قصة فلا نخرج بكلام إلا عن كيركجارد .

اقرأ جريدة الأهرام بعد وفـاة سـارتر .. الحكيم يتحـدث عن مفكـر العصـر .. الأوربـي سـارتر ويسـأله الصحفـي الـذي أجـرى الحـوار هـل حدثـك سـارتر عـن مسرحياتك فيجيب الحكيم بنعم قـرأ مسـرحياتي المنشـورة بالفرنسـية ، وقـال رأيـا طريفا قال انه لاحظ أن النساء في مسرحياتي أذكى من الرجـال وهـو مـا لـم تلاحظـه المرأة وعلى الأخص في بلادي فقد شاعت عندهن فكـرة " عدو المـرأة " وإذا كـان ذلك هناك فلا تعارض هناك لان ... الخ .

هذه هي حصيلة الانطباعات من قبل ومن بعد الزيارة، إن سـارتر لا يؤمـن إلا بما يوحى به إليه عقله وفلسفته للحياة . لقد زار مصر .. وقابل مـن قـابل فيـها وزار

(*) نشرت في مجلة الدوحة القطرية

قطاع غزة وتحدث عن سكانها واللاجئين إليها لقد سمع ورأي ولكنه لم يتأثر قيد أنمله بما سمع ورأي، وكان استقبالنا له أشبه بمظاهرة وكان كلامنا معه أشبه بالصدى في واد مهجور .. إلا أن الصهيونية كانت أذكى منا وأكثر دقة في قيادته إلى أهدافها . فقد دست كلود لانزمان بفكره الصهيوني المغلف بطبقة رفيعة مزيفة من الفكر التقدمي للتضليل. دسته على سيمون في وقت كان فيه سارتر يتأرجح بين وجوديته والشيوعية فاستطاعت سيمون بتأثير من لانزمان أن تسوق سارتر إلى أن يخرج عن قاعدته ويسير وراءها منوما أو كالمنوم، وهو الفيلسوف الذي وضع للفردية وللاستقلال الفكري قواعد أثرت على جيل وستؤثر على أجيال ، فانبهر بما قدم إليه فترة .. قبل أن يعود إلى قواعده سالما. ولقد رأينا كيف كان لانزمان كان يقف في الظل وراء سارتر في كل زياراته فيسمعه صوت هرتزل واضحا مجلجلا وهو يهمس بها إليه . وإلقاء العلم الفلسطيني بعيدا عنه في غزة وهو يرى بؤس اللاجئين إليها بأم عينه ، ليس إلا دليلا صارخا على ما ذهبت إليه .

وهكذا حالنا مع أنفسنا ومع غيرنا من قوى العالم الخارجي المحيط بنا على المستويين الفردي والجماعي نستقبل كل ما تعرضه على أنفسنا وعلى غيرنا بالزمر والتطبيل والمظاهرات والعواطف ودون أن نقيم للعقل والمنطق والتاريخ وزنا .. ألم يقل سارتر للأستاذ على السمان وهو محق في قوله "لماذا لا تجزننى فتأخذ منى ما يعجبك وتطرح ما لا يروق لك" هذا هو المنطق الجدلي الذي يجب أن نواجه به أنفسنا ونواجه العالم به . لقد استطاعت الشيوعية به أن تجذب سارتر إليها عدة مرات ، وكان كلما ينتفض عنها فترة تلاحقه مرة أخرى حتى انفض عنها إلى غير رجعة . وعندها تركته بعد أن يئست منه في أخر محاولة . وهذا ما فطنته الصهيونية به. ولنتعظ بذلك إذن في مثل علاقاتنا مع مفكرين غربيين مثل سارتر فنخاطبهم ونتعامل معهم بمنطقهم وأسلوبهم .

لقد كان توفيق الحكيم بكل خبراته كمفكر لا يعرف عن العلاقة القائمة بين الثلاثي سارتر وسيمون ولانزمان إلا بعد أن غادروا مصر .. وكتب العارفون عنهم ما كتبوا مما دعا الحكيم تحت ضغط الحقائق لان يعطى تفسيرا سطحيا عن علاقة سارتر بسيمون دى بفوار وذلك في حديثه إلى جريدة الأهرام – بعد وفاة سارتر –

حيث قال : " كانت علاقة زوجية تقوم على التراضي والإيجاب والقبول دون تدخل من أي إجراءات عملا بمبدأ الحرية عند سارتر .. حرية الاختيار عند الإنسان هي الأساس ، وليس مجرد الورقة أو الأجراء .. الخ .

وبعد : فقد فشلت زيارة سارتر إلى القاهرة عام 1967 كما تعلمون وعلى اثر وفاته طلب مني السيد رئيس تحرير الدوحة أن اكتب تقويما لهذه الزيارة وان أسجل انطباعاتي عنها لا لأهمية الرجل أو الزيارة في حد ذاتها . فذلك حدث مضى وانقضى ومات الرجل بعد أن غير فكره ومواقفه أكثر من مرة ولكن تدبرا لمواقفنا وتغييرا لحساباتنا .. وربما لندرأ أخطاءنا بعد ذلك مع أناس آخرين وفي ظروف مواتية أخرى ." وقد كتبت تغطية لهذه الزيارة لمجلة الآداب .. ولكنها لم تنشر في حينها لان هذا الحين تصادف مع نهاية زيارة سارتر لإسرائيل .. وتصريحه بتأييد وجودها مع حق عودة اللاجئين إلى ديارهم (وكالعادة عندما يمسنا ضر.. نغضب وننصرف) فاحكم التعتيم على أخبار سارتر من وقتها .. ولم تتابعه الصحافة بعد ذلك بالشكل السابق حتى غابت عنا التحولات التي حدثت في أفكاره بعد ذلك ، وامتناعه عن توقيع البيانات التي تؤيد دولة إسرائيل . واذكر إنني عند كتابة ذلك المقال ، عانيت كثيرا من القفز فوق موضوعات وأراء كانت تصدم القارئ حتى في أساتذته الكبار الذين يكن لهم ولأرائهم تقديرا كبيرا .. لو تجاسر من كل في مثل سني وقلة حيلتي وخبرتي على التصريح بها.. ولكن مرور ثلاثة عشر عاما على هذه الإحداث عملت

** أتيح لي أن أرافق سارتر ومرافقيه في زيارته إلى القاهرة .. كمراسلة لمجلة الآداب البيروتية بل أن الدكتور سهيل إدريس رئيس تحريرها أوكلني لتوجيه الدعوة لسارتر ورفقائه لزيارته في بيروت .. ولقد تسنى لي بفضل ذلك أن أكون قريبة منهم وان أتتبع كثيرا من لقاءاتهم بالمجاميع وحوارهم المنفرد مع المفكرين وان استمع إلى بعض أراء سارتر في أولئك وهؤلاء . والحق أن الصديقين عبد الملك خليل والمرحوم وحيد النقاش قد ساعداني كثيرا سواء في توجيه بعض الأسئلة ، أو ترجمة بعض ما يسقط عن أذني من كلماتهم حتى أتابع الحديث .. فلقد كان عبد الملك رفيقا كل الوقت للرفقة السارترية وكان يسرد لي دائما ما فاتني من الزيارة بسبب عملي الحكومي .. يحثني باستمرار على أن أتشجع في التحدث مع الضيوف بأية لغة حتى لا يظنوا أني مجرد مراقبة لتحركاتهم وملاحظاتهم لصالح جهة ما .. لاسيما وإنهم كانوا يعتبرون كلمة (مرسى) التي تنطلق مني عفويا تشي باني أتكلم الفرنسية بطلاقة لعدم معرفتهم أن المصريين يستعملونها كالعربية سواء بسواء .

كثيرا على اضمحلال هذه المهابة التي كنت أحسها في نفسي تجاه كثير من هؤلاء المفكرين .

والحق أن هذه الزيارة قلبت كثيرا من أفكاري عن مثقفينا وعن سارتر رأسا على عقب كنت أظن قبلها أن لقاءًا مهما كزيارة سارتر ستجعل الحكيم ينفض عن نفسه هذا الانغلاق الذاتي والميول الانصرافية التي تشكل أدبه – والتي المح إليها كثيرا من الأدباء العرب – ويبد أبجدية في التعرف على فكر الزائر وتطبيقها على حياته .. كنت أظن أن لويس عوض صاحب الثقافة الموسوعية النادرة .. سيتخلى ولو مؤقتا عن إحكامه الانفعالية المتسرعة وشهوة إطلاق التعبيرات المدبجة .. ولكن ذلك لم يحدث بالنسبة للرجلين معا . كنت أظن أن العلاقة الثلاثية بين سارتر وسيمون ولانزمان محض مواقف عاشوها كتجربة حياة .. ولكن هذه الزيارة أكدت أن هذه المواقف تنسحب على أدق أرائهم وتحكم مواقفهم السياسية والاجتماعية ..

فمن أين ابدأ .. وهل أكون متفقة مع هذا الانقلاب أن ابدأ من النهاية ؟ ولكن إذا كانت النهاية محصلة لبدايات فكيف يرتب القارئ مفردات الموضوع بعد أن تعاكس سرده ؟ أنترك الموضوع يأخذ مجراه حسبما اتفق .

مارس 1967:

زار سارتر القاهرة في مارس 1967 .. واستمرت هذه الزيارة ستة عشر يوما . ولم تكن هذه الزيارة إلا آخر الدعوات التي وجهت إليه من القاهرة وماطل في تلبيتها بسبب تشككه في جدوى التجربة المصرية والقائمين على تطبيقاتها من فئة من الشعب وليست كل الفئات المتوجب أن تشارك فيها . وقد استمرت دعوات القاهرة تلاحقه لأنهم وجدوا أن هذا الموقف المبدئي منه ، لم يمنعه يوما من الوقوف مدافعا عن مصر في وجه العدوان البريطاني الفرنسي الاسرائيلي على مصر سنه 1956 .. حيث وقف مهاجما حكومته يقوله : أن فرنسا ذهبت تنقذ قناة وتقتل شعبا ، هذا الشعب الذي قررت أن تقتله ليس الشعب المصري وإنما الشعب الفرنسي نفسه ، فليس من حق أي رئيس لحكومة فرنسا أن يجرد الشعب الفرنسي كله من شرفه في حب السلام ، ثم تأييده لمصر في كثير من مبادرتها ومواقفها في

الستينات . هذا كله بجانب متابعة مصر لتأييده لكل المظلومين والجوعى في العالم اجمع ومساندته لكل الحركات التحررية وعلى رأسها ثورة الجزائر .

وهناك سبب أخر كان وراء تسويف سارتر في قبول الدعوات التي وجهت إليه اثر كل موقف رجح فيه كفة مصر ، إلا وهو معرفته انه مع تلبية أية دعوة لمصر سيكون مطالبا بإبداء رأيه في النزاع العربي الاسرائيلى . وهذا بالطبع كان واردا عند المصريين عندما وجهوا الدعوة الأخيرة الملباة .. بشكل زيارة صحفية من جريدة الأهرام ومن مجلة الطليعة بالذات التي كان يرأس تحريرها الأستاذ لطفي الخولى .. وباسم توفيق الحكيم كأكبر مفكر، وقدرا كما رأت الأهرام . فالبرغم من أن العرب قد قرأوا من سنه 46 إلى وقت زيارته لمصر دراسة سارتر (المسألة اليهودية) وتأكدوا انه لم يوفق فيها ، لأنه تصور أن طرفي القضية هما اليهود والنازية، أو الذي يضطهد والذي يقع عليه الاضطهاد أو المعادى للسامية واليهود.. ومع أن تصور المسألة اليهودية على إنها علاقة ثنائية تصور صحيح فهو تصور مبتور ناقص .. لان القضية لا تقتصر على المجال السيكولوجي فقط ، أو المستوى الثقافي فحسب بين فرد وأخر.. وإنما لها جذور تاريخية وأسباب اقتصادية واجتماعية كان لابد أن ينتبه إليها سارتر .. وربما كانت الدعوة لإكمال هذا النقص البين الذي يتيح له بعد ذلك إكمال هذه المسألة . فقد صرح الأستاذ لطفي الخولى المشرف الفعلي على الزيارة .. انه قد وضع زيارة سارتر وسيمون ولانزمان إلى الجمهورية العربية المتحدة التي تتم لأول مرة في إطار محدد ذي هدفين :

- معايشة التجربة المصرية والتعرف على الكفاح الذي يخوضه هذا الشعب بقيادة الرئيس جمال عبد الناصر .

- وان سارتر ورفاقه قد طلبوا بأنفسهم أن يتعرفوا على المعلومات الدقيقة عن القضية الفلسطينية فطلبوا زيارة منطقة غزة (كانت غزة تابعة للقطر المصري فقد تمت الزيارة قبل النكسة بشهرين) والتعرف على مشاكل اللاجئين ومعرفة الحقيقة من كل جوانبها .

ولهذا فليس خافيا على احد أنهم سيزرون إسرائيل بعد ذلك التي هي في مفهومنا

فلسطين المحتلة لأنهم بكل إخلاص وأمانة حينما نسألهم عن القضية الفلسطينية يقولون (إننا نريد البحث عن المعلومات والحقيقة عل الطبيعة قبل أن نقول رأينا وربما يكون استباقا منى أن أقول كلامهم كان بجانبه الحق .. المهم هذا الإطار الذي وضعه لطفي الخولى للزيارة .. إما الإطار الذي وضعه سارتر للزيارة نفسها فهو ذو شقين أيضا .. يتعلق الأول بضمان دعوى حياد مصر عندما وجهت الدعوة ، فاشترط لها أن يصطحب معه اليهودي كلود لانزمان . ويتعلق الثاني بحياده أمام ضميره – الذي حسبه متعادلا – وطرف الصراع الأخر . فقبل دعوة لزيارة إسرائيل فور انتهاء زيارته لمصر .. وإذا تركنا زيارته لإسرائيل لأننا لم نراقبها .. فهل لنا أن نتساءل عمن هو (كلود لانزمان) هذا الذي فرضه سارتر على الزيارة حتى يضمن حيادها ؟ وهل قرأ المشرفون على هذه الزيارة كل الذي كتبته سيمون عن علاقتها بهذه الشخصية وتأثيرها عليها وعلى سارتر ايديولجيا وفنيا حتى يعاملوه كعنصر مصاحب – مهمته تحقيق التعادل – وليس كمدعو أصلى .. فيدروا بذلك تأثيره الذي قلب المرجو من الزيارة رأسا على عقب خصوصا أن ذلك كان منشورا منذ 1963 ومترجما بعدها عن دار الآداب التي كانت تملأ منشوراتها رفوف المكتبات والأرصفة المصرية لمن لا يعرف الفرنسية أو الإنجليزية .

سيمون ولانزمان:

لقد كتبت سيمون دى بوفوار عن علاقتها بسارتر وكل الذين أحبتهم من (الجرين) الامريكى اللاتيني .. إلى (لانزمان) اليهودي الشيوعي ، وذلك بعد أن انصرف عنها سارتر إلى حبيبته الأمريكية بجانب انشغاله في أن يبنى إيديولوجية تضئ للإنسان وضعه فيما هي تقترح عليه أن ينصرف إلى عمل تطبيقي .. فتقول : أن مطمحا كالذي يشغل به سارتر نفسه كان غريبا على .. لأنه مشروع يخصه بشكل صميمى جدا – حتى أن واحد لا يستطيع أن يشارك فيه .. ولو كنت إنا هذا الواحد، وكنت أعزى نفسي بان الأمر ليس كما كان من قبل ، وان هناك في العالم من هم أتعس منى ولكن ما من شئ كان يمنحني العزاء .. بل على العكس كان هذا الحزن الدفين يجذب إلى كثيرا من الضيق والشكوى .. وكان هذا اليأس والكآبة يتسللان إلى قلبي إلى درجة جعلتني أتمنى نهاية العالم، لذلك كله عندما ظهر

لانزمان في أفق حياتها أحبته وأسكنته شقتها .. وتقول هي في ذلك : (لقد حررني حضور لانزمان إلى جانبي .. فقضى أولا على ألوان ضيقي ، ثم أنعش الاهتمام الذي كنت احمله للأشياء، وذلك أن فضولي كان قد فتر كثيرا . رغم انه كانت بي رغبة في أن أراقب وأعمق واتمم تجاربي القديمة .. ولقد كانت هذه التجارب ، بالنسبة للانزمان ، جديدة وكان يضيئها بنور غير متوقع .. وقد رد لي بفضله ألف شئ ، ألوان من البهجة والدهشة والانفعال والضحك ورطوبة العالم .

إما عن هوية وإيديولوجية لانزمان فتقول عنه سيمون: أن لانزمان قد حول اتجاه مجلة (العصور الحديثة) حين أصبح مديرا لها إلى السياسة (وهو الاتجاه الذي كان قد رفضه الفيلسوف ميرلوبونتي المدير السابق لها) وتقول سيمون أيضا: أن لانزمان كانت له اليد الطولي في تحويل فكر سارتر إلى اليسار المتطرف .

إما ما يهمنا من هذا الشخص في هذه الزيارة نفسها فهو هذا الكلام على لسان سيمون دى بوفوار عندما تأكد لانزمان من مقدار الحب الذي تكنه له وعدم قدرتها عن الاستغناء عنه : (بدأ يقدم نفسه لي بشكل صريح فكان يقول أولا : إنني يهودي (اسرائيلى) وكنت اعرف وزن هذه الكلمة ولكن لم يكن واحد من أصدقائي اليهود قد افهمني معناها بشكل كامل لقد كانوا يصمتون عن وضعهم كيهود على الأقل في علاقتهم معي .. إما لانزمان فكان يطالب بهذا الوضع .. وكان هذا الوضع يقود حياته. وقد قال لي الدكتور سهيل إدريس كناشر ومراجع لهذا العلم الذي ترجمته زوجته عايدة مطرجى .. انه ألغى عدة صفحات من كلام لانزمان المبهور بما حققته إسرائيل من إصلاحات زراعية واستيطانية .. وتمنياته لها بالمزيد في المستقبل .

هذا هو المنحنى الفكري والسياسي لكلود لانزمان الذي اثر بشكل مبدني على علاقته سيمون دي بوفوار وساتر .. إما تأثيره عليهما خلال رحلتهم إلى القاهرة والتي كان المفترض أن يكون عكسيا فهو ما سنتبينه خلال منعطفات هذه الزيارة بعد أن نستعرض تفاصيلها التي تميزت بمبالغات لن نعرف مداها في نفس الرجل وعلى صعيد الواقع إلا إذا عقدنا مقارنتين : مضاهاتها أولا بكل الزيارات التي قام

بها سارتر نفسه إلى أمريكا والاتحاد السوفيتي والصين وكوبا وغيرهما حيث عومل فيها كمفكر وجودي محدد القدرة على اتخاذ رأي في كل قضية معاصرة .. ثم مقارنتها ثانيا بالدعوات التي لباها قبله كثير من زعماء ومفكري العالم لمصر كخروشوف ، وشوان لاي ونيكسون وغيرهم .. أو كجاك بيرك وجارودى وبرناردشو وسوسرت موم ، وتويبنى .. حيث عاملناهم كعلماء وفلاسفة ومفكرين في حيزهم الطبيعي .. عندئذ ستعرف مدى المبالغة التي صاحبت هذه الزيارة .. لقد استقبلته مصر ليس كمفكر وإنما كمنظمة دولية أو عدة منظمات ذات أحكام ملزمة لا تقبل النقض رفعناه إلي أعلا الأفاق . وعلقنا عليه أعظم الآمال وللأسف أعطى هذا الترحيب المبالغ فيه تأثيرا عكسيا ليس على غرض الدعوة فقط وإنما على الرجل نفسه حيث كان وجهه ينقبض حينا وينفرج بالسخرية أحيانا أخرى لدرجة انه حينما كان السيد على السمان مدير وكالة أنباء الشرق الأوسط في باريس والذي صحبه إلى القاهرة في هذه الزيارة يقرأ له منشتات الصحف الحمراء التي تنعته بالبطل والرائد والحر والإنسان ، يصيخ السمع وعلى يترجم له قصيدة محمد إبراهيم أبو سنه ، أو موضوعات العدد الممتاز الذي أصدرته مجلة (الفكر المعاصر) عن أعماله ومواقفه ومقدمة الأستاذ مجاهد عبد المنعم مجاهد التي كتبها تحت عنوان (سارتر ضمير العصر) كان سارتر يتساءل بعدها إنا ضمير العصر كله .. إنا لست حتى ضمير نفسي ثم يطلب ضاحكا من لانزمان أن يتحمل عنه بعض هذه الألقاب .

من القاهرة إلى الأقصر:

ولكي نقدر أن سخريات هذا الرجل لم تكن تنم عن طبيعة عدوانية ، وإنما عن مبالغة غير محسوبة أخجلت تواضع الرجل لنتبع رحلته وكلماته من بدايتها . لقد أرسلت له طائرة خاصة لتقله من باريس إلى القاهرة .. وقبل نزوله منها شكر الطاقم على حسن ضيافتهم ، ثم نزل إلى المطار ليجد مؤتمرا صحفيا يسأله أكثر ما يسأله عن فلسفته الوجودية ليعلم الناس أسس الوجودية وهو ما جاء لهذا وإنما جاء بهدف التعرف على الإنسان العربي وتجاربه وتنطلق القافلة الكبيرة إلى فندق شبرد فيجد احتفالا أكثر بهجة .. ومندوبة من الجوازات والجنسية قد حضرت

خصيصا لاستلام جوازات السفر وعمل الإقامة والمغادرة وبعد منتصف الليل يقرر سارتر وهو يمسك بذراع الأستاذ توفيق الحكيم أن ينطلق إلى الخارج وأمام النيل الذي بهر سارتر بمراكبه البدائية والحديثة الرائحة العائدة يفيض الحكيم في الحديث عن باريس ومحاسنها ونهر السين والراين .. وفى الصباح تنطلق القافلة إلى مدينة الفنون بالهرم .. ومن على مسرح معهد الفنون المسرحية يشاهدون ليس عملا مسرحيا مصريا أو عربيا وإنما تكريما للضيف الفرنسي فصلا من مسرحية جزيرة العبيد للمسرحي الفرنسي ماريفو .. وتحية له يقدمون أخر من مسرحية سارتر الشهيرة (جلسة سرية) ويصفق لهم سارتر وهو يقول: (لقد ابهجتمونى وإنني أتمنى لكم كل توفيق ونجاح) ثم يجوس جوانب المعهد وسط المكتبات وقد رصعها المستقبلون بأعماله الفرنسية والمترجمة ..أكثر من مرة .. فمسرحية جلسة سرية التي شاهدها قد ترجمت تحت عنوان (رفعت الجلسة) وثانية (الجحيم هم الآخرون) وثالثة (من ثقب الباب). ويلفت لانزمان نظره إلى ذلك بقوله لقد أجريت كل هذه الترجمات بدون علمك .. فينفض وجه سارتر ثم تنطلق القافلة إلى منطقة الحرانية حيث يتجمع في هذا الحي كثير من الفنانين وكل منهم قد جعل له مرسما . حتى يصل إلى منسج الفنان ويصا واصف .. وقفت أرملة الفنان الراحل حبيب جورجى حماه ويصا واصف تشرح للزوار الطريقة التلقائية في إبداع هذا النوع من الكليم الذي غزت شهرته أوربا كلها والذي دبجته أيادي فلاحات هاويات .. يتهلل وجه سارتر ويتدخل لانزمان ليوقف هذا الانبهار .. فيذكرهم بأعمال اليهودي مارك شاجال، بعدها يستقلون العربات إلى سقارة .. حيث يندمجون مع شرح الأثرى الفرنسي مسيو لوير ، الذي تابع تطور اكتشاف هذا الهرم على مدى واحد وأربعين عاما .. وبعد تناول الغذاء .. عادوا للسياحة في حي خان الخليلي وشارع محمد على..

وفى اليوم التالي يستقلون الطائرة إلى الأقصر وينطلق سارتر وسط الشوارع والآثار ، وتوقف عند المسلة .. غير المكتملة والمهملة .. وسرح خياله وكأنه يقارن بالمسلة المصرية في ميدان الكونكورد في وسط باريس، ولا يهدأ الوفد حتى مع المساء فينطلقوا إلى معبد الكرنك وقد فرشه ضوء القمر .. فيتقافزون هنا وهناك .. ويبدى سارتر إعجابه بجمال (نفرتارى) زوجة (رمسيس) ويقول إنها تستحق أن

يبنى لها رمسيس مثل هذا المعبد ..(معبد أبو سنبل) وتعلو الطائرة في اليوم التالي مقلة إياهم إلى السد العالي .. ويطل سارتر ليرى بعينيه معجزة القرن في إفريقيا.... ويبدى تقديره البالغ للشرح الوافي الذي قدمه لهم الأستاذ احمد طلعت للسد العالي .. منذ أن كان فكرة وحلما يداعب المصريين إلى لحظة تمامه .. وقدرته على مقاومة الكوارث الطبيعية وغير الطبيعية وفى أسوان ينوه أمين عام الاتحاد الاشتراكي بزيارات الوفدين الفرنسيين السابقين لأسوان في العام الماضي .. يعلن ترحيبه البالغ بسارتر وسيمون وتشتعل القاعة كلها حماسا وتصفيقا فيتكلم سارتر مع هذه الحشود بحماسة وود .. وتتكلم سيمون عن حقوق المرأة وعندها يوشك الاجتماع الحافل أن ينفض .. يتلقى سارتر رسالة من عمال السد العالي يدعونه لمناقشة مفتوحة .. ويسر في أذنه لانزمان أن الذي وجه الدعوة هو الاتحاد الاشتراكي موضحا أن أعضاءه فئة تحتضنهم الدولة ومن ثم لا يعبرون عن الآراء الحقيقية لمن وصف الدعوة باسمهم .. فيميل سارتر إلى لطفي الخولي ويطلب تأجيل هذا اللقاء إلى دعوة خاصة وبعدها يستقل سارتر والأستاذ محمود أمين العالم يختا يشق طريقه بهم في نزهة نهرية بين الصخور والجنادل .. ويرفع سارتر يديه ويشير إلى روعة وعبقرية هؤلاء المصريين القدماء الذين لم يتركوا حتى الصخور والجنادل إلا ووضعوا عليها مقياسا للنيل .. وعلامة تهدى المسافر عبر الطريق .

وبعدها شاهد فيلما عن الحرب في فيتنام .. وينتهز محمود العالم هذه الفرصة ليشير إلى الجهود التي يجب أن تبذل من اجل السلام .. وبان الوجودية ليست إغراقا في الذاتية .. ويتجاذبان أطراف الحديث حول الصراع الصيني السوفيتي .. وكيف أن الماركسية والاشتراكية قد ولدتا عددا من المتناقضات التي ينبغي على المثقفين تناولها بجدية وحماسة .

سارتر في الجامعة:

ثم يعود سارتر والجمع إلى القاهرة . ويبدى رغبته في اللقاء بطلبة الجامعة ويعلن عن محاضرة له في المدرج واحد بكلية الآداب ولمعرفة المسئولين أن سارتر لا يحب أن يرى الحرس داخل ردهات الجامعة .. فقد أعفى الحرس من مهمة تنظيم

هذه المحاضرة، وكان لهذا الإعفاء اثر في إلغاء المحاضرة أصلا .. ذلك أن اغلب طلبة الجامعة ومن جميع الكليات بأقسامها المختلفة تركوا محاضراتهم وتجمعوا في المدرج واحد بكلية الآداب .. وعندما حاولت مع الدكتور سهيل إدريس اختراق هذا الجمع .. نبهنا الصحفيون ومعهم الأستاذ على شلش انه لم يعد في المدرج مكان حتى لقدم سارتر نفسه .. الذي حضر مذهولا .. وهو ينظر إليهم ويتساءل هل كل هؤلاء قرؤا مؤلفاتي ؟ لا أظن .. إنني لست في نظرهم أكثر من موضة .

وإنقاذا لوقت سارتر .. عرج به المشرفون إلى مكتبة جامعة القاهرة.. واستقبله مدير الجامعة والمرحوم الدكتور عثمان أمين أستاذ الفلسفة بكلية الآداب الذي اخذ يتجادل عن المبادئ الوجودية والإسلام .وعدم تناقض الوجودية مع الإسلام في كثير من أسسها الفلسفية .. وكان سارتر يرد بمجاملة لا تخفى تعجبه بسرعة طرح قضايا فلسفية بهذا العمق في هذا الظرف الطارئ وفي طريق العودة يلحق به الدكتور سهيل إدريس ليكلمه عن ترجمة (نقد العقل الجدلي) إلى العربية.. وسارتر يهز رأسه وترتعش رقبته المتهدلة بالموافقة ويصل إلى العربة التي ستنقله إلى الفندق مرهقا .. فيغلق بالخطأ على أصابع الدكتور سهيل وينزف منها دما .

وأمام فشل سارتر في القدرة على الالتقاء بالطلبة في الجامعة .. نظم له المشرفون لقاءا آخر في قاعة الاحتفالات الكبرى بجامعة القاهرة فكانت هذه جولته الثقافية الكبرى .. تكلمت سيمون أولا عن حقوق المرأة وكانت قد اجتمعت من قبل بالقيادات النسائية .. ثم تكلم سارتر فكاشف نفسه وطالبها بمزيد من الدقة والحساسية ثم وضع المهام على عاتق المثقفين من اجل اكتشاف أوضاع إنسانية جديدة .وفكر لا يعرف الانغلاق أو التعصب .

مع اللاجئين:

ويحين وقت زيارة الوفد إلى اللاجئين فيذهب الوفد ويجرى طفل بيده لفة مستطيلة إلى سارتر ويسلمها له فيفضها تلقائيا ويلتقط المصورة ويجرى لانزمان إليه ليسر في أذنه .. أن ما بيده ليس إلا علم المقاومة الفلسطينية فيثور سارتر ويفور .. ويجرى وراء المصور الصحفي الذي التقط الصورة خوفا من استغلالها

لموقف سارتر من المقاومة ويصر على إخراج الفيلم وتعريضه للضوء ويتم لـه مـا يريد ثم يدخل إلى المعسكرات والمخيمات ويـزور منـازل اللاجنيـن المتواضعـة ويتعرف بأم عينه علـى بؤسـهم فيقف مشدوه‍ًا بـالعيون الحزينـة التـي تنظـر عـبر الأسلاك الشائكة إلى يوم قريب فـي العـودة إلـى منازلـها وبياراتـها بعد غيبـة ثمـاني عشر سنه من الضياع والحسرة، وتأثر سارتر فاخذ يوجه الأسئلة ويستمع لإجابتـها ولم تكن الأسئلة تتناول قضايا المعرفة أو حق المرأة أو الوجود والعدم أو نقـد العقل الديالكتيكى أو أي من هذه المشاكل المجردة الموغلة فـي غرابتـها عـن هـذه الأرض البائسة مكسورة الجناح . كانت أسئلة تتمـيز بالمباشـرة والمواجهـة والحقيقـة ربمـا كان صمت سارتر إزاءها أقوى من كل تعبير كان في محياه بعض ذلك الحزن العميق الذي سبق أن عاناه هو في بلده أثناء الاحتلال النازي ووسط النشيج الانسـانى الـذي شـد أعمـاق الحـاضرين تجـهم وجـه سـارتر وهـو يستمع للسيدة عفـاف الادريـس المدرسة بوكالة غوث اللاجنين وزوجة وأخـت الشـهيدين مـن خـان يونـس وينطلـق الموكب عائدا إلى غزة هـل الفلسـطينيون وحدهـم الذيـن سـيحررون بلادهـم أم أنـهم سيطلبون مساعدة الدول العربية الأخرى، ويأتي الجواب على لسان عز الدين الشـوا المزارع بغزة : أن الفلسطينيين أنفسهم هم الذين سيقومون بتحرير وطنهم .

ويسـأل سـارتر عن النظـام الـذي يـراه واجـب الإتبـاع عنـد النصـر علـى الإسـرائيليين وكيـف سيعاملون هـذه العنـاصر وهـل سـيرمونهم فـي البحـر ؟ وكـان المتحدث من الحماس بحيث فات عليه المنطق قال : سوف ننتصر أولا ثـم نحقـق مـا نراه عندئذ راجعه سارتر انه لابد لكل ثورة من فلسفة فمن الأفكار تنبـع اكـبر القـوى وأغناها في هذه اللحظة تنبه لطفي الخولي لهذه الفجوة التي أحدثها الحماس فـأوعز لإحداهن بالتحدث إلى سارتر فتقدمت الآنسة عصـام الحسيني لتجيب علـى مخاوفـه على مصير اليهود النازحين إلى فلسطين سواء من الـدول العربيـة كـالعراق واليمـن ومصر .. أو من أيـة منطقـة فـي العـالم فقـالت سـتختلف معاملتنـا فالفئـة الأولـى لـن يفرض عليها العودة إلى تلك البلاد العربية .. لان فلسطين العربية ستكون لـهم وطنـا سواء بسواء إما الفئة الثانية فعليهم أن يعودوا إلى بلادهم الأصليـة لأنـهم وقبـل كـل شئ أوربيـون متـهودون .. وليسـوا يـهودا عاشـوا فـي أوربـا وبينمـا هـذه الكلمـات

الناصعة تدخل إذن سارتر من جهة فيهدأ كانت كلمات لانزمان وملاحظاته عما رآه من دفع لطفي الخولى للآنسة عصام تدخل أذنه الثانية فيعود إلى التعادل كل ذلك لم يمنع سارتر من التفاعل بل لقد استبد به الحماس برغم محاولة التبريد التي كان يقوم بها لانزمان ويعلن بأنه لن يذهب لإسرائيل إلا بعد أن يتعهدوا له بأنه سيقابل كل العرب الذين يود رؤيتهم وبخاصة الموجودين في السجون ..

في المسرح:

ويعود إلى القاهرة ليواصل بقية الرحلة فيطلب أن يرى المعبد اليهودي فيلبى طلبه ويذهب إلى حي مارى جرجس بمصر القديمة ويتحاور مع الأحبار ويزور الكنائس القبطية ويشاهد الآثار ويقارنها بما شاهده من قبل .

ويدعوه المسرح القومي بعد ذلك إلى حفل شاي .. ثم يقدم له فصلا من مسرحيته (الذباب) تقوم فيها سميحة أيوب بدور اليكترا وفاروق الدمرداش بدلا من (طارق عبد اللطيف) بدور اورست ويقف فاروق الدمرداش في أخر الفصل فيلقى إلى سارتر بكلمة تحية بالفرنسية فيشكره ثم يعتلى سارتر خشبة المسرح ليهنئ المخرج سعد اردش والممثلين بإبداعهم وبعد حفل الشاي يعود إلى خشبة المسرح ليتوه في مناقشات كبار النقاد المسرحيين التي لم يعرف لها بداية أو تسلسلا أو نهاية .. صعد سارتر ودي بوفوار ولطفى الخولى وتوفيق الحكيم وفى وسطهم لويس عوض ليحكى نبذة عن تاريخ المسرح العربي وتصر السيدة لليان ارقش زوجة الأستاذ لطفي الخولى عل أن يعتلى لانزمان خشبة المسرح ليجلس وسط المتحدثين ويصعد لانزمان مكرها فليس له في الحديث ناقة ولا جمل ولكنه الكرم المصري العتيد .. ويبدأ لويس عوض كلامه فينبرى أكثر من مثقف في القاعة يلفت نظره إلى كثير من المراحل والأسماء التي قفز فوقها أو التي عكس مراحلها .. ويتحير سارتر هل الجمهور أدق ملاحظة من المحاضر ويستمر لويس يسلسل المراحل المسرحية من الكلاسيكية إلى الرومانسية إلى أن ينهيها بحركة سماها (الواقعية الملحمية) ويشد الاسم انتباه سارتر فيتوقف ليسأل عن خصائص وأسس هذه المرحلة .. ومن هو زعيمها ويقول لويس عوض انه سعد الدين وهبه ويبحث

الجمهور عن سعد وهبة ويتوجه الأخير إلى الميكروفون حـائرا فانـه لا يعرف كيف وضعه لويس عوض على قمة هذا المذهب الذي لا يعرفه ويقول محرجا أن الدكتـور لويس عوض ربما قصد نعمان عاشور وبدوره يذهب نعمان حائرا إلـى الميكروفـون ليعلن أسفه وإنكاره لمعرفة هذا المذهب ويطالب لويس عوض بـان يوضـح مـا عنـاه بالضبط وقد أعطت هذه المواقف المتخبطة بلا شك صـورة نقـدر أثرهـا علـى الرجـل وكل ذلك بفضل ولع لويس بإطلاق الأسماء والمعاني .

وربمـا غيرت زيـارة الرفقـة السـارترية إلـى كمشيش وجامعــة الإسـكندرية والنزول في فندق فلسطين بعض ما تركته تلك الليلة من انطباع فقد سعد عندما رأي الفلاحين يتدافعون نحـوه فـي كمشيش يـهتفون مـهللين عندمـا وضـع الطاقيـة علـى رأسه ووجد الطلبة أكثر هدوءا وتعقلا والأساتذة أكثر رصانة والطبيعة والفندق أكثر سخاء لذلك كان أكثر انطلاقا عندما عاد إلى القاهري لمقابلة المسئولين .

عن الحكيم : لا !

وأمام فشلي في الحصول على صورة من هذه اللقاءات الرسمية عرجت علـى المكتب المواجـه للمعمل فـي الـدور الثـاني مـن مبنـى الأهرام القديـم .. وهـو مكتـب توفيـق الحكيـم وكـان سـارتر قـد زاره فـي هـذا المكتـب مـن أيـام وأهـداه الحكيـم كـل مؤلفاته بـالفرنسـية وفـى اليوم التـالي لـهذا الزيـارة كنـت أقـف وسـط مجموعـة مـن الصحفييـن أمـام مصعـد فنـدق شـبرد .. ثـم فتـح المصعـد وظــهر سـارتر وسـيمون ولانزمـان .. فتقدمنـا نحـوهم ولكن سارتر مال علينا وهو يحذرنا : إياكم أن تسألوني رأيي في أدب توفيق الحكيم .. أن هذا لا يصح فهو رجل اكبر منى سنا وهـو مضيفـي الذي وجهت لي الدعوة باسمه ومن ثـم فـلا يصـح أن أقـول فيـه رأيـا كـانت الكلمـات تنطق من فـم الرجـل وهـو يرتعش ورقبتـه المتهدلـة تـهتز وتعقبـها كلمـات سيمون الخاطفة كالطلقات تمنعنا من توجيه الأسئلة وقال لانزمـان بعدم اكتراث أن الأسئلة كثيرة فلماذا تحصرون أنفسكم في هذا الموضوع بالذات ؟

وإذا كـان سـارتر نفسـه أول مـن قـال : (قـد يكـون الصمـت موقفـا) فـانـي قـد استشففت من صمته هذا موقفه تجاه توفيق الحكيم وأدبه والذي لم يكـن سـارتر هـو

أول من المح إليه سنة 1967 وإنما سبقه إليه سنه 34 أديبنا الصـادق يحيـى حقـي.. والدكتور مندور من بعده والدكتور محمد يوسف نجـم أخيرا .. فقد كتـب أولـهم فـي (مجلة الحديث) بحلب مقالته الشهيرة (توفيق الحكيم بين الخشـية والرجـاء) بعد أن قرأ (عودة الروح) ، (أهل الكـهف) فألمـه أن يجد الحكيم قد رفـع شـعار مجـد الفراعنة حتـى يثير الأحلام الجميلـة لـدى الشباب .مـع إنـها بعيدة عن وعيـه ولا تستطيع أن تستفز فيه روح الحداثة استفزازا قويا فعالا وحز فـي نفسـه أن يكـون المدافع عن مصر في عودة الروح مؤرخا فرنسيا ولذلك طـالب الشباب بعدم قـراءة توفيق الحكيم وقد كتب بعده الدكتور مندور .بان توفيق الحكيم انتهى من حيث ابتدأ

وإذا كان هذا الرأي الضمني هو ما أبداه سارتر وهو رجل لم يكن مـن السـهل خداعه أو التمويه عليه أو قسره على التصريح نشئ لا يؤمن به مهما كـانت دواعـى المجاملة إلا انـه يكمـن فـي اعماقـه قلب عطوف يرعى مـن حولـه باهتمام وحـدب كبيرين فعندما دعاه توفيق الحكيـم هـو وسيمون ولانزمـان إلـى حفـل عشـاء خـاص انقضوا عليه باسئلة جادة حينا ومازحه وعابثـه حينـا أخر يسـألونه فيـها عـن عدم حضور زوجته حتـى يتعرفـوا عليـها ويتظـاهر الحكيم بانـه لـم يسـمع جيدا السـؤال لانصراف ذهنه إلى الالحان العالمية .. فتميل عليه سـيمون وتطوقـه بذراعيـها وهـى ترفع صوتها لاعلى ما يتصور .. ولا يجد الحكيم إلا إبداء الاعذار ثم تغمزإلى سـارتر الذي يلتقط الحديـث ليتكلـم الحكيـم عـن المـرأة فـي مسرحياته وكيـف إنـها يتضـاءل بجانبها الرجل ثم يتشجع أكثر فيأخذ على الحكيم بأنه لابد وانـه مـن الناحيـة النفسـية (نرجسيا مـازح ويضحـك الحكيـم ويلتفـت حولـه للمصـور حتـى لا يلتقـط صـورا لـه سيمون كانت ماتزال تطوقه بذراعيها).

كنت محملة بكل هذه التفاصيل وأنا اجلس إلى توفيق الحكيم وكان يـوم . وقـد تعود كثير من المثقفين أن يلتقوا هذا اليوم فكان في ضيافته على الطوخـى والأسـتاذ الناقد فؤاد دوارة الذي كان يـردد كلمـة الشـيخ محمـد أبـو زيـد التـي يشـجب احتفـاء المصريين برفقـة سـارتر وسـيمون بقولـه : عجبت لشـعب مسـلم يصـف سـارتر وعشيقته، فانبرى الحكيم مدافعا عن الرفقة من جهل الجـاهلين فـأدي دواره العـارف لما يقوله الشيخ أبـو زيـد كـان يريـد المناقشـة من وجهـة أخـرى، بـها ضيـق صدر

الحكيم ولفت نظره عنوان في جريدة الأهرام فقد كتب الملاخ بان د.طه حسين لم يعرف بوجود سارتر إلا من الجرائد ... وقرأ العنوان بتلقائية وبصوت عال سمعه الحكيم فإذا به يصرخ في وجهي وكأنه البركان انفجر لتوه ليرميني حمما ملتهبة:(وهل يقلب هذا الخبر الحياة رأسا على عقب ؟ ثم من هو طه حسين هذا .. من أي وجهة تنظرون له أيها الشباب .. ما هو فكره في نظركم لقد أن الأوان أن تنزلوه من فوق قممكم السامقة ثم استطرد ، وعلى أي حال لو كان طه حسين وزوجته الفرنسية يعرفان الواجب حقا بالنسبة لهذا المفكر لأرسلت زوجته الفرنسية باقة من الزهور تحية لابنة بلدها سيمون.. وفاضت في نفسي كلمات ضاق بها صدري ولم ينطلق لها لساني فانا قرأت الخبر بحياد لم أدافع عن طه حسين ولم أهاجمه .. وفى وسط هذا الهدير الصاخب دخل الدكتور حسين فوزى صمت هنيهة وهو يراقب الحديث الصارخ ويراني مكظومة وفجأة وجدته يقول : على رسلك يا توفيق على البنت التي تخجل من الرد عليك لصغر سنها.. وإذا كانت هي تخجل فلأصارحك إنا .. أليس طه حسين هذا من قلت أنت عنه يوم قدم لك مسرحية أهل الكهف انه وفر عليك عشرات السنين في الدعوة والإعلان عن أدبك وانه سبب شهرتك ؟ الم تكن أنت نفسك تذهب إليه بميناء الإسكندرية تستقبله بعد عودته من كل مصيف لتحمل له الحقائب وتسنده من الباخرة إلى رصيف الميناء ؟

أخمدت هذه الكلمات فورة الحكيم فأشاح بيده إلى الدكتور حسين فوزى وهو يقول: (والله أنت كده يا حسين .تقلب واطيها عاليها) ثم نظر بوجهه لي الكلام: (والحقيقة أنا عرضت على سارتر أن يلتقي بطه حسين، وقلت له ظرفا من ظروفه البيولوجية وثقافته وزوجته الفرنسية .. فرد في خجل وصراحة في أن واحد إنا لا أحب أن أرهق أحدا وإنني أفضل رؤية الأدباء الشبان على رؤية من هم في سني أو اكبر منى ..لان الشباب هو العنصر الصاعد الذي يتدفق بالحياة والقادر على صنع المستقبل واعتبرت أن هذه الجملة الأخيرة مصالحة لي فتكرر مروري على مكتب الحكيم في كل مرة اذهب لاجتلاب صور وفى مرة بدر منى التعبير الذي كان قد شاع لوصف الرفقه من أن الطريق إلى سارتر يمر عبر سيمون والطريق إلى سيمون يمر عبر لانزمان بل أنى سلكت هذا الطريق لتوجيه الدعوة لهم إلى لبنان.. حيث

قابلت لانزمان الذي بدا حزينا أول اللقاء .. ثم اعتذر بان زيارته للقاهرة مع سارتر وسيمون لم تجئ في الوقت المناسب له.. لان أخته قد قتلت نفسها من أسبوع عقب أزمة عاطفية طاغية.. ثم قال وكأنه يفيض شيئا عن نفسه على كل فهذه كانت حياتها وهى حرة في إنهائها.. استفهمت منه هل هي أي فلين الجميلة حمراء الشعر التي كتب عنها سيمون وقالت إنها قامت بدور (استيل) في الجحيم هم الأخرين ؟ فأكد لي إنها هي وقلت استغل انبهاره بهذه المعرفة فأشرت بطرف خفي إلى معرفتي بعلاقته سيمون فقال : أن ذلك كان من زمن وقد انتهى .. ثم وعدني بأنه سوف يعرض أمر زيارة بيروت على سارتر وفى المؤتمر الصحفي لختام الزيارة.. ولم يحضره لانزمان لمرضه .قالت لي السيدة لليان ارقش زوجة الأستاذ لطفي الخولى أن لانزمان يطلبني .. وعندما صعدت وجدت سيمون قد سبقتني بل امسكتنى بكلتا يديها المدهون أظافرها بلون فاقع من الطلاء .. ومنعتني من الدخول.. حتى تدخل هي وترى ما إذا كان قد استعد لهذا اللقاء أولا .. وأدخلتني حجرتها وكانت قد أخليت من الحقائب فوجدت المؤلفات المصرية المهداة لهم مبعثرة على أرضية الجناح من مؤلفات:عثمان أمين والريدى ومجاهد عبد المنعم.. ذلك إنها عربية وهو لا يقرأونها.. وعندما دخلت علي لانزمان ..هنأته بحدب سيمون عليه واهتمامها به مما يدل على أن العلاقة مستمرة وقلت مازحه إنها منعتني من الدخول مع أنى لا أشكل لها أي عدوان من أي جهة . فضحك وحول الحديث إلى اعتذار سارتر عن زيارة بيروت ، لأنه ملزم بان يذهب فور انتهاء الزيارة إلى قبرص لبلد محايد .ومن هناك إلي إسرائيل ومن بعدها إلى فرنسا ليذهب إلى محكمة برتراند راسل. وان هذا الرد منه يعتبر ردا على رسالة سهيل التي بعث بها إلى سارتر والتي المح له فيها انه الشخص الذي كلمه في ترجمة (نقد العقل الجدلي) .وذكره أيضا بأنه الشخص الذي أغلق على أصابعه باب العربة وعندما نقلت هذه المحادثة إلى الدكتور سهيل في حضور الأستاذ الشاعر صلاح عبد الصبور تهلل وجهه ونصحني بتسجيل هذه المقابلات فورا بينما لامني صلاح وقال إنني زججت نفسي في معترك صعب .

كنت متأكدة إذا عن طريق ما كتب ورأيته بنفسي وتأكدت من بعض إطرافه.. بأن العلاقة الثلاثية قائمة بين الرفقه. ولكن ما أن أتيت بذكرها أمام الحكيم حتى

ارتفع صوت الحكيم مرة اخرى يهدر بي ويزيد : (كيف تتطاولين انت على هؤلاء الفلاسفة العظام العمالقة حجما النصعاء سيرة هل هم أناس عاديون حتى تخوضين وأنت في هذه السن في سيرتهم ،هكذا، وبهذه الطريقة المشينة غير الصادقة أو الأمينة كان صوت الحكيم في لقائى على غير عادته – عادة الحكيم انه عندما يتكلم في السياسة خصوصا في السياسة أن ينظر إلى يسراه ويمناه بتوجس ولا يتكلم إلا إذا تأكد من عدم وجود مسجل – بل كثيرا ما يقول لي إياك أن تكتبي هذا الكلام وإلا حرمت عليك دخول مكتبي وعندما دعاني نجيب محفوظ هذا العام لان ادخل معه لتوفيق رفضت .. غير انه رجاني لان توفيق يداعبه أحيانا كثيرة بأنه استحوذ على كل الضيوف ولكن الظاهر إنني أحرج الحكيم دائما من همسه إلى صحبه ربما لجهلي بطبيعة شخصيته وتفكيره ..

مع هدير الحكيم هذه المرة أتى جريا الأستاذ احمد بهجت. وقف على عتبة الباب. وضع كوعه يستند على المقبض ليتابع الحديث ، فيوجه الحكيم الكلام : (تعال يا سيد احمد واستمع لما تقوله هذه الفتاة هل تصدق أن علاقة ما يمكن أن تنشأ بين السيدة المسنة سيمون دى بوفوار ورفيقهم الشاب الصغير كلود لانزمان ؟ تصور هذا الافتراء ؟ إلا .. واسمع إنها تقول انه شيوعي ويهودي أيضا تصور يا احمد ؟ وأين سيقف سارتر من هذه العلاقة .. عندئذ جاء رد احمد بهجت : والله البينة على من ادعى واليمين على من أنكر .. انتظر وستمدك عايدة بوثائقها عما هو زعم في رأيك الآن. هذا الجدل.. ولكنه مازال يتعجب : يا أخى إنهم عندما قدموا إلى الأهرام واستقلتهم إنا عند المدخل كانوا يصرون على أن ادخل إنا أولا وتكرر ذلك في الصعود إلى السلم بل إلى الدخول إلى مكتبي. واستطرد من ذلك إلى الحديث عن اهتمام الجمهور الفرنسي – فذكر انه في زيارته الأخيرة لفرنسا وكان ذلك من سبع سنوات .. (ركبت المترو ولم أجد مكانا خاليا فوقفت ولكن شابا من الجلوس اخذ يتصفحنى مليا ثم هب واقفا ليدعوني للجلوس في مكانه. وهنا انفجر احمد بهجت ضاحكا وهو يقول. (دائما يا أستاذ الحكيم تفسر رقة السلوك الفرنسي بأنه دليل شهرتك .. أن لائحة المترو أيضا تحتم على الشبان أن يقوموا للشيوخ وفر احمد بعد هذه الكلمات هاربا .

تقول سيمون في المذكرات:

وفى اليوم التالي ذهبت بقصد إلى الأستاذ الحكيم .. محملة بما استطعت من المذكرات التي سجلتها سيمون وقد جلست طول الليل السابق أضع خطأ تحت المقاطع التي تؤيد كل ما أبديته للحكيم بالأمس.. وجلس الحكيم يقرأ وتقول سيمون في هذه المذكرات : وفى هذه العطلة كان لانزمان قد قام برحلة إلى إسرائيل .. وعاد إلى باريس بعد أسبوعين من وصولي وشملنا شعور بالفرح الغامر .. وبدأنا نبني مستقبلنا وكل منا يروى ماضيه للأخر .. وبالرغم من أن لانزمان كان يصغرني بسبعة عشر عاما فان هذا الفرق لم يكن يرعبنا وقد كنت بحاجة إلى زمن لألزم قلبي بهذه العلاقة لأنه لم يكن واردا أن استبدل بتفاهمي مع سارتر تفاهما أخر .. كان (الجرين) ينتمي إلى قارة أخرى ، و(لانزمان) إلى جيل أخر . لقد قبلني وتفصيلا بماضي وحاضري ومع ذلك فان اتفاقنا لم يتم في لحظة واحدة .. كانت الأجازات التي كنت اقضيها كل عام بعيدا عن فرنسا مع سارتر تطرح علينا مشكلة إنني لم أكن أريد أن أتخلى عنه ولكن فراقا يدوم شهرين سيكون شاقا علينا كلينا إنا ولانزمان واتفقنا أن يجيئ لانزمان كل صيف ليقضى عشر أيام مع سارتر ومعي .. وانتظمت حياتنا وكان في الصباح نعمل جنبا إلى جنب وكان قد عاد من إسرائيل بملاحظات كان يريد أن يفيد منها لكتابة روبرتاج. ولقد حررني حضور لانزمان إلى جانبي من عمري وظللت أقابل سارتر كالسابق ولكنا اتخذنا عادات جديدة لكنني كنت قلقة كنت قد خشيت إلا يقبل لانزمان علاقاتي مع سارتر ولقد كان الآن يحتل في حياتي مكانا. كنت أتساءل معه عما إذا كان تفاهمي مع سارتر لن يتأثر بذلك. ولم أكن إنا وساتر نعيش بنفس التلازم السابق. فهو لم يسبق له أن استغرق في السياسة وفى كتاباته وفى عمله كما هو مستغرق الآن . إما إنا فكنت أقيم من شبابي العائد كنت استسلم لحظات لاشك إننا سنبقى دائما صديقين حميمين ولكن أترى يمكن أن ينتهي ذلك المصيرين الممتزجين حتى الآن ؟ ولكني استعدت الاطمئنان فيما بعد .. أن التوازن الذي حققته بفضل لانزمان وساتر واحتراسي الخاص كان جديرا بان يستمر وقد استمر) .

إحداث وتفاصيل ذهل الحكيم وهو يقرؤها واستعد للكلام ولكني أشرت له أن

يقلب الصفحات ليتأكد من تأثير هذه العلاقة علـى الجوانـب السياسـية والإيديولوجيـة فيجد سيمون قد كتبت : هبطت إلى سان تردبيز بصحبة لانزمان .. فيما كنا نسير كنـا نتحدث عن روايتي التي كنت أعرته مسودتها وكان له حس نقدي دقيـق ومرهـف .. وقد اعطاني نصائح طيبـة وافـادني بانتقاداتـه ، وقـد بـدأت انزعـج منـها ثـم أدركـت النقص الذي كان يثيرها كنت احمل هما كبيرا بسبب هذا الكتاب .. كنت قد قلبته رأسا على عقب ، وحين أعاد سارتر قراءته سنـة 1952لـم يكـن راضيـا عنـه بعد .. إمـا لانزمان فقد اقنعني أكثر منه بالمضي والمثابرة كان يقرأ النـص للمـرة الأولـى وكـان أشد تأثرا بحسناته منه لسيئاته وهكذا عدت إلى الرواية. ولكني غالبا مـا كنـت اكظـم غيظي. كان العنوان يقلقني وكنت قد عدلت عن تسميتها الأحياء واخترت عن طوع - المشتبهون - أن الموضوع الجوهري للروايـة كـان التبـاس وضـع الكـاتب .. وكـان سـارتر يقـترح لـه (السـحرة) فقـد كنـا نشـبه أنفسـنا بـأولئك السـحرة والمشـعوذين والشعراء الذين كانت المجتمعات الأفريقية تحترمـهم وتخافـهم وتحتقرهـم فـي وقـت واحد .. ولكن لانزمان اقترح أن يكون الاسم ببساطة – المثقفون - .

الحكيم يتعجب ! : قرأ الأستاذ الحكيم كثيرا من الصفحات وبان عليه التعجب والاقتناع فأصخت الأذن لاستمع إلى رأيه الأخير فقال : (أمامنا مائة سنه على الأقل حتى نكتب أو نحيا أصلا مثل هذه التجـارب) فلـم أشـأ أن أراجعـه أو اذكـره بثورتـه على أمس .. انصرفنا بعدها إلى أحاديث شتى .

كانت هزيمتنا فـي فشـل هـذه الرحلـة التـي دقـت لـها الطبـول واستنفرت لـها العقول والتـي انتـهت بتـأييد سـارتر لإسـرائيل .. مـع حـق اللاجئيـن فـي العـودة إلـى ديارهم .. سابقة بشهرين فقط للنكسة الشهيرة ونبعهما واحد إذ ما من جيـش انـهزم عبر التاريخ قبل أن ينهزم فكره ذلك إننا خدعنـا علـى المسـتوى الفكـري لان سـارتر كان قد جاء بشبه فكرة مسبقة غذاهـا لانزمـان بملاحظاتـه لإشـاراته فـي كـل دروب الزيـارة ومنعطفاتها .. ولم يكن المشرفون على الرحلة قـد قـرأوا عنـها ليتقـوا إثرهـا كخديعتنا في النكسة لأننا لم نكن قد قرأنا كما قال موسى ديان مـا كتبـه عن العـدوان الثلاثي على مصر سنة1956.

ثم أليس من السذاجة أن ينقل حضور لانزمان كضمان لحياد الرحلة .. ولا نشترط عليه أن يصطحب شخصا مواليا للعرب إلى إسرائيل .. وما الذي أفادتنا به كلمات سارتر المهدنة . عندما سافر له بعد تأييده دولة إسرائيل كل من لطفي الخولي ومحمود أمين العالم .. ليستفسروا عن سبب هذا البيان فقال لهم: (ربما خدعت كالآخرين) أو عندما انقطع على السمان عن زيارته أو السؤال عنه تليفونيا – بعد أن كانت الصداقة قد نشبت بينهما – اتصل به سارتر – كما قال لي على – وقال يا على أن موقفك متعنت تجاهي فلو أنى خدعت كانسان فلابد أن تتعلم أنت تجرد الإنسان الذي أمامك .. عليك أن تقبل منه الجانب الذي يعجبك فيه وتغفل الجانب الذي لا يعجبك منه .

وكيف لا يخدع سارتر عبر سيمون ؟ أن من يقرأ بتأمل ظروف دخول لانزمان إلى عالمها يكشف على الفور كيف أقحمته يد خفية عليهما .. إذ كيف يوقف شخص حياته هكذا دون أن يكون قد حسب حساب خطوه وفوزه بصورة ما ؟ وعلى كل فليس غريبا أن يقع فيلسوف كان ملئ السمع والبصر كسارتر فريسة الصهيونية العالمية .. أو اليد الخفية – فلكل عالم هفوة – فقد سبق لهذه القوى أن تقلبت دولا ونفضت عنها كل مذاهبها .. ثم الم يسبق أن قالت سيمون على لسان سارتر : (قد يسقط إنسان مادامت الظروف لا تسمح غالبا بأي تجاوز أخر غير الخضوع). ولكن سارتر الذي كان يحتقر حيل الحياة .. لم يكن يستطيع أن يتلذذ طويلا بان يغطى جموده وسلبيته باحتياجات كلامية .. لقد أدرك انه ، إذ يعيش في الموقت لا في المطلق مدعو إلى أن يتراجع عن أن (يكون) ليرغم على أن (يعمل) وقد عمل فعلا بعد ذلك على نقض هذا الموقف المخزي تجاه العرب – ولا نستطيع أن نقول بعد الأوان فكل الاوان قبل مادامت القضية الفلسطينية – فقد امتنع منذ زمن طويل عن توقيع البيانات التي تؤيد دولة إسرائيل بينما استمرت سيمون توقعها تحت تأثير كلود لانزمان .

حساب الخسائر والمكاسب !

أن ذلك كله لم يمنعنا من وضع حساب خسائر ومكاسب حققتها الزيارة. لقد

انبهر سارتر بالآثار المصرية والمشاريع العمرانية في السد العالي وانتهى وهو الذي ظل طويلا متشككا في جدوى التجربة المصرية بان يقف بين الفلاحين في كمشيش ليهتف لشعب مصر ويدعو لتقدمه مما يدل على أن سارتر قد جاء إلى القاهرة بعقلية المفكر السياسي المتفاني في تقدم العالم الثالث وفي مقدمته الجمهورية العربية المتحدة بينما كان عدد من المثقفين - على وجه الخصوص - يسعون إلى سارتر الوجودي العدمي المتشائم .

أضف إلى ذلك عدم معرفتنا الدقيقة للتركيبية النفسية التي كتب عنها الكثير : بأنه عندما ينفعل نشئ أو اثر أو حدث فانه يهب له نفسه تماما فما كان من المستطاع مع هذه السمة أن يستمع إلى مناقشات حول نقد العقل الجدلي أو بسؤال عن انقسام اليسار وهو يستمع إلى شرح حول السد العلى وقنوات التحويل .. وما كان في الإمكان أن يثنيه تعب وجهد وإرهاق عن متابعة الحركة المسرحية التي انتهت بالتعبير المركب العشوائي .. وما كان له وهو المهذب أن يراجع الدكتور حسين فوزى أو يصدم كلمات التمجيد الكلاسيكي للشعب الفرنسي .. الذي طالما حمل له سارتر كثيرا من البغض لا سيما أيام حرب الجزائر وهتافاتهم (الجزائر فرنسية) وكان دائما يصفهم بالفاشست : لان الإنسان كل إنسان في فرنسا كان شريكا في الجريمة .. لأنهم يفيدون جميعا من استغلال المستعمرات . أن سارتر بمثل ما أحب المصريين وجموعهم وحشودهم كانت تحدوه دائما رغبة عارمة في أن يلتقي بهم مواجهة وبلا وسيط بدليل انه كان يضيق بشروح المترجمين أوقات زيارته للآثار .. لأنه كان يحب التأمل وحده ويتلقى الإجابة على ما يريد أن يعرف فقط . كن يجب أن تترك الرفقة لتلقائية الإحساس المباشر والمعرفة المباغتة .. وكان ذلك سيكون أجدى .

الوجوه الثلاثة لسارتر

برنار – هنري ليفي ترجمة: ميريام رزق الله(*)

أسس سارتر فلسفته على سلسلة من المراحل والأجزاء: فكانت أول مراحله معتنقا لنظرية الفردانية indivdualisme ثم أصبح " كاتبا ملتزما" ثم دخل في مرحلة من الاكتشاف لليهودية، وقد قام الفيلسوف برنار- هنرى ليفى في محاولة فريدة لإعادة اكتشاف سارتر باسترجاع وتحليل كل وجه من هؤلاء الأوجه الثلاثة في كتابهle siecle de sartre" عصر سارتر" وفيما يلي حوار أجراه معه جان - جاك بروشييه لمجلة الـ Magazine litteraire " مجازين ليترير" يناقشه فيما جاءت به دراسته .

هل قمت بتقسيم فلسفة سارتر إلى ثلاث مراحل تيمنا بما فعله الفيلسوف لوى التوسير الذي قسم فلسفة ماركس إلى مرحلتين .

الفرق بيني وبين التوسير هو إنني أتعامل مع الأوجه المختلفة لسارتر على أنها غير متتابعة وإنما متجاورة متزامنة .. فالأمر يشبه قنوات البث الإذاعي فهي بالرغم من اختلافها إلا أن إذاعتها تأتى متزامنة ! ففي أصعب فترات حياة سارتر حين لم يكن يحلم سوى بـ"أدب فلوبير" وفى المقابل ، نجد في الفترة التي كان فيها شديد التأثر بكتابات نيتشه أو ستاندال ، تلك الفترة التي انصرف فيها للكتابة تماما لمحات خاطفة من سارتر الـ "شمولي"Totalise: تابعا لنظام سياسي ذي حزب واحد لا يقبل أي معارضة منظمة وفيه تسيطر السلطة السياسية سيطرة صارمة على جميع مظاهر الأمة وطاقاتها "المنتجة" الذي ظهر بوضوح في الخمسينات والستينات إذن لدينا حتى الآن سارتران ، وحين نضيف سارتر في نهاية حياته يصل العدد إلى ثلاثة ولكن الكل ممزوج بطريقة عجيبة وغير قابلة للتفكيك في اغلب الأحيان .

(*)نقلا عن الملف الذي خصصته أخبار الأدب للفيلسوف الفرنسي تحت عنوان صعود وسقوط سارتر في 24 مايو 2000 ص 17-24

أول مرحلة في فلسفة سارتر ترجع إلى فترة ما بعد الحرب ولكن بداياته ترجع لما اكتشفه أثناء الحرب بفضل مروره بتجربة الـ " ستالاج ". " اسم معسكرات الاعتقال الألمانية أثناء الحرب العالمية الثانية ".

نعم صحيح ولكنها تجربة امتدت لوقت طويل ، كما أن أثارها ظهرت في وقت متأخر ، فالخطوط العريضة لسارتر الأول تظهر بوضوح في كتابه la nausee "والغثيان" و l'eter et le neant الوجود والعدم حيث يتأكد رفضه وكرهه لكل ما يشير أو يشبه لفكرة الجماعة ففي ذلك الوقت مفهوم " الجماعة المنصهرة " كان أخذا شكل الجماعة المحرضة التي يحكمها قانون الغابة ثم تأتى تجربة الـ "ستالاج" حيث يكتشف سارتر فجأة السعادة .. والنشوة الجماعية ! وطفا سارتر الثاني ولسان حاله يقول أن الفردانية عبء ثقيل .. وانه لشئ رائع أن يتخلى الفرد عن هويته الخاصة يقدم ذاته على مذبح " الجماعة المنصهرة " وترمي هذه المرحلة من فلسفة سارتر إلى تصفية الحسابات مع الفردانية بعد أن كان من قبل من اشد مؤيديها ، ولكن لننتبه مرة أخرى : فالحد الفاصل بين " السارترين " لا يعنى تتابعا أو فصلا زمنيا ..

اعتبرت في دراستك أن كتاب سارتر - Qu'est ce que la litterature ما هو الأدب ؟ كتاب عن حرية الأدب ؟!

- يؤكد الكتاب على جزئيتين : الأولى هي حث الكتاب على الكتابة عن زمانهم ولزمانهم، على ضرورة الشعور بالالتزام تجاه الحقبة التي حالفهم الحظ بالعيش فيها غير عابئين بنظريات الفن التجريدى والمبتعد عن الواقع ، والثانية هي السخرية من الذين يدعون أن الأدب خالد، فالكتاب يؤكد أن يستهلك بسرعة مثل الموز. ما هو الأدب ؟ ليس كتابا سياسيا ، وإنما هو كتابا ضد فكرة الخلود .

متى قرأت فعليا "الوجود والعدم" L'Eter et le Neant ؟. - لكي أكون صريحا لم اقرأه إلا حين بدأت في العمل بكتابي ، وكان ذلك منذ أربع أو خمس سنوات . فانا انتمى إلى جيل لم يكن مهتما بقدر كبير بسارتر ، وتعامل معه في أضيق الحدود ، لان الحداثة Modeemite في نظر جيلي كانت تعني :" فوكو " التوسير لاكان وعدد

أخر من الكتاب الذين أقاموا فلسفتهم على أساس التفادي الكامل لسارتر أو على أساس مهاجمة عنيفة ضد فكره .

ففي الستينات لم يقرأ أحد من الشباب لسارتر فقد كانت صورته في خيالهم صورة مثقف عجوز معتنق للنزعة الإنسانية (Humnanisme) ومنغلق على نفسه داخل فلسفة بالية ، وكانت المفاجأة كبيرة لي حين اكتشفت فيما بعد أن " فكر 68 " لم يكن معارضا للفكر السارترى ، وان اكبر شعارات الستينات " مذهب الضد - إنسية " كان - بالمصادفة - الموضوع الرئيسي لكتاب " الغثيان " الذي يتناول النظرية الجديدة للفرد ، الذي ليس له هوية ولا ينتمي إلى وطن ، والذي يسعى إلى تأكيد ذاتيته الخاصة .. كان بعدها في الوجود والعدم " ولا أدرى كيف وقعنا في مثل ذلك الخطأ وكيف أهدرنا كل هذا الوقت لنكتشف الحقيقة ؟ انه لظلم كبير ذلك الذي وقع على المفكر العظيم الذي سبق رواد جيلنا جميعهم في اكتشاف جوهر كل ما نسبوه إلى أنفسهم ..

عند كتابتي " الكلام على لسان جان - جاك بروشيبه " عن " اليوم الذي رفض فيه سارتر جائزة نوبل " قمت بتفقد كل ما نشرته الصحافة حول هذا الموضوع وكان في معظمه يتصف بالسفالة والدناءة ، ووجدت أن الموضوعين الرئيسين كانا :" لماذا يحصل هو وليس أنا على الجائزة ؟" و" لو رفضها فسنفقد كل الفرص في أن يحصل احد من جيلنا عليها ، كما لن يحصل عليها فرنسي أخر لفترة طويلة قادمة . كيف يحصل جرذ قذر كهذا على شرف تمثيل فرنسا ! وكان ديلوز Deleuze هو الوحيد الذي كتب مقالا رائعا بجريدة (Art) فنون الأسبوعية وكان عنوان :" سارتر معلمي " – في المحاضرة الشهيرة التي ألقاها سارتر عقب الحرب ، والتي قال فيها : (L'existentia lisme est un humanisme) " الوجودية هي نزعة الإنسانية خيم الحزن والذهول على جماعة الفلاسفة السارتريين أمثال ميشيل تورنييه وديلوز وفوكو ولاكان الذين تأثروا بالسارترية حتى النخاع . وقد عبر تورنييه عن خيبة الأمل هذه في كتابه Le Vent paraclet " الرياح المقدسة "

تؤكد في كتابك على أهمية الدور الذي لعبه أندريه جيد في فلسفة سارتر وفقد قال جيد : لو قرأ الناس ما اكتبه جيدا ، لكانوا لاحظوا أن قدرا كبيرا مما يقوله سارتر قلته أنا من قبل " - جاء الفكر المناهض لسارتر من تأثير جيد وبرجسون معا .. فقد كانت اكبر قضايا الفلسفة في القرن العشرين هي الخروج من "البرجسونية" أما اكبر قضايا الأدب فكانت الخروج من "الجيدية" ويعد سارتر من تلك الوجهة رجل - القرن أو بمعنى أخر ملخص القرن .. التجسيد المطلق له فمجمل عمله كمجمل عمل القرن نفسه حيث كان الهدف الأكبر هو الانتصار على الثنائي جيد وبرجسون .

كان سارتر يقرا كثيرا ولكنه في النهاية كان يأخذ ما يناسبه فقط وكما فعل ذلك مع جيد وبرجسون فعله أيضا هوسرل هايدجر . - لقد كان سارتر يقرا لهوسرل أكثر من هايدجر فلا يجب أن يختلط علينا الأمر وفلسفيا كان تأثره اشد بقراءته العميقة لهوسرل التي تشبع فيها بعلم الظاهريات " دراسة الظاهرات كما تبدو بصرف النظر عما ورائها من حقائق " ولا ننكر انه كان يقرا لهايدجر ولكن كان ذلك بشكل سطحي عرضه لحالات كثيرة من سوء الفهم واختلاط المعاني .

لشرح الفارق بين سارتر الأول وسارتر الثاني قلت في كتابك :" كان الحمل ثقيلا جدا عليه .. أحس سارتر فجأة وهو في قمة مجده ، أن فلسفة الفرد يصعب مواجهتها والفردية ثقيلة جدا ليحملها فرد بمفرده ، وانه يجب على الفرد أن يذوب في الجماعة .

- لم يكن رأيي هذا تحليلا نفسيا وإنما ميتافيزيقيا وهذا التحليل لا يسرى على سارتر وحده ولكنه يشمل معظم المفكرين العظام في القرن العشرين مثل اراجون وباربوس ورومان رولان ومالرو ودريو فما هي الفكرة إذن ؟ أن الفرد لا يساوى شيئا وان القانون الوحيد الذي يسرى هو قانون واقع الأشياء وان الفرد له " خاصية " فردية تميزه وان هذه الخاصية لابد من دمجها وصهرها في جماعة وملكية مشتركة .

لقد تأثر ميرلوبونتي بنفس مرحلة التطور ولكنه سبق سارتر إليها كما انه أدرك أبعادها بسرعة مما جعله ينسحب منها مبكرا .

- هذا صحيح وقد حدث بالمثل مع كامو الذي انسحب قبله بكثير . ويجب الإشارة إلى أن أعمالهما كليهما بالرغم من قيمتها العالية إلا أنها لا تقارن بأي من كتابات المفكرين الذين ذكرتهم من قبل كما لم تشبه سارتر في شئ فقد ذهب اراجون ومالرو وسيغالين وسارتر إلى ابعد الحدود في فكرهم الجديد وعاشوا به إلى المنتهى مما جعل من أعمالهم الأقوى فأعمال ميرلوبونتي جيدة ولكنها بعيد جدا عن la critique de la raison dialectque " نقد التفكير الجدلي " لسارتر كما أن كامو على الرغم من تأثري الشديد به - إلا أن كتابه L'Etranger " الغريب " لا يرقى للمقارنة بـ " الغثيان " أو حتى سبل الحرية .

<u>كتاب " عصر سارتر " يتمتع بشئ فريد ومثير فهو يعتبر سارتر فيلسوفا من وجهة نظر الفلسفة وفي الكتاب أنت تشير إلى أن اكبر حاجز تمثل أمام سارتر كان</u>

حائط هيجل " هو تعبير سليم ففلاسفة القرن العشرين اصطدموا جميعا بهذا الحائط المحاصر الذي أقامه هيجل حول الفلسفة والتاريخ هل يمكن اعتبار التاريخ متناهيا ؟ هل انتهت المغامرة الفلسفية عند هذا الحد ؟ كان هذان هما السؤالان اللذان طرحهما المفكرون على أنفسهم بقلق وحمية بدرجات مختلفة ولدينا قسم كبير من الفلاسفة الذين أطلق عليهم " يهود هيجل " والذين اجمعوا على شئ واحد هو " لا ،لا هيجل لن تكون له الكلمة الأخيرة فلا يمكن أن يقال أن التاريخ والفلسفة انتهيا إلى حد معين فمن غير المعقول أو المقبول السماح لهيجل بان ينصب نفسه " مسيا " يتباهى بتقسيم التاريخ إلى قسمين ويدخلنا في الأحد الأبدي لحقبة ما – بعد – التاريخ – وقد اجمع على ذلك كل من باتاي وادورنو وفرانز رونزوايج وبرجسون نفسه ولكن سارتر كان أوسعهم حيلة وأكثرهم بريقا فهو الوحيد الذي استطاع فعليا تحدى هيجل ندا لند ، ورفع صوته قائلا : أن " ميسا الفلسفة " لم يأت بعد وان التاريخ مستمر وسيستمر .. وكان ذلك هو سر جمال كتابه " الوجود والعدم " وأهميته الشديدة فليس بالشئ الهين أن يجعل من نفسه فيلسوفا قادرا على مناظرة هيجل ذاته ولكن المشكلة هي أن سارتر فشل للأسف .. حاول ولكنه فشل ولهذا كتب ثاني اكبر كتبه الفلسفية الذي كان حزينا

بقدر مرح " الوجود والعدم " وهو كتاب " نقد العقل الجدلي " ويلخص هذان الكتابان مجمل مغامرة سارتر الفلسفية ففي الأول يناظر هيجل وفى الثاني يعترف بفشله .

في كتابك نجد ملاحظة غريبة وهى غياب ماركس .

قد تعمدت ذلك أو بمعنى اصح لاحظت ما افعله على مدار تأليفي للكتاب ولم يضايقني ذلك فماركس لم يشغل بال سارتر بالمرة هل هناك ما يشير أو يؤكد على قراءة سارتر لأعمال ماركس أليس ما يطلق عليه الماركسية هو ما يعرف باسم الهيجلية فلو - أخذنا على سبيل المثال الجملة التالية " الماركسية هي الفلسفة التي يتعذر تجاوزها في زماننا " نجدها صيغة هيجلية بحتة فالجملة تفقد معناها أن لم نتناولها في إطار الرؤية الهيجلية للتاريخ وهى في نظري جملة تعنى في الواقع الهيجلية هي الفلسفية التي يتعذر تجاوزها في زماننا وهذا هو ما يقوله بالضبط سارتر في cahieras pour une morale كراسة الأخلاق حيث يشرح بإيجاز أن الماركسية هي فضالة الهيجلية وقد كان سارتر شديد الإيمان بذلك ولكن بصرف النظر عن سارتر أليس ذلك حقيقيا إلا يقول سارتر بوضوح بالنيابة عنا ما نعجز عن التعبير عنه وهو أن فلسفات القرن الماضي العظمى هي فلسفات هيجل هايدجر وليس ماركس .

يتولد لدينا إحساس أن ماركس بالنسبة لسارتر منتج اقل جودة مأخوذ عن هيجل

- هذا هو ما أقوله بالضبط ولدى قناعة تامة بان ذلك كان السبب وراء كراهية التوسير الشديدة فقد قال سارتر قال ما لم يكن مسموحا لأحد بالتفوه به وأعلن بصوت عال أن الماركسية ما هي سوى قطرة صغيرة في محيط هيجل الواسع . فكان لابد من إعادة ماركس لسابق هيبته وإعادته ليتصدر المكانة العليا في زمنه ولهذا كان لابد من تدمير الرجل الذي تجرأ على فضح الحقيقة وهذا هو السبب الخفي وراء الحملة الشرسة التي قادها التوسير ضد سارتر وقد يكون هذا هو نفس سبب تحاملنا عليه ولكني أرى انه كان يتعذر على أبناء جيلي من المفكرين أن يتبعوا التوسير وان يأخذوا سارتر بمأخذ الجدية في نفس الوقت .

حدثنا عن الماويين " معتنقي نظرية الـ (Maoisme) الماوية المستوحاة من فكر ماوتسي تونغ في حياة سارتر وكيف كانوا يجددون شبابه .

- اعتقد أن سارتر مر بأزمة مراهقة متأخرة والماويين في حياته كانوا تيزون وبوليتزر وبريتون ومالرو وقد أعطوه بتمردهم المميز إحساس الشباب الذي افتقده في حياته فكل منا يحصل على فرصته في عيش مراهقته .. البعض ينفقها على الفور .. والبعض الأخر يتأخر كثيرا في ذلك .. وهناك من يعيشونها طول الحياة أما سارتر فقد لازمته لعنة الأطفال المدللين الذين يعيشون بشعور دائم بأنهم لم يتمردوا بما فيه الكفاية وحين يوشك الشباب أن يزول أو حين يكون قد زال بالفعل ينكبون عليه بكل ما يأتيهم من قوة لذا أظن أن سارتر منح نفسه فترة من الشباب المتأخر وقد عبر عن تلك الفترة من حياته بما كتبه في (Les Mots) " الكلمات إنني اشعر بالخزي لإنني لم أكن نيزون

بالرغم من أن " عصر سارتر " كتاب عن الفلسفة والفلاسفة إلا انه يضم لمحات من سيرة يسمون دي بوفوار الذاتية وعلاقتها بسارتر ويلاحظ من أسلوبك في الحديث عنها تعاطفا واضحا معها . - إنني شديد الغضب من كل التعليقات التافهة والقذرة والضد - نسوية – Antifeministea التي لاحقت هذين الحبيبين منذ البداية لقد كان ذلك يثير غضبي بشدة لإنني دائما ما تعاطفت مع بوفوار وكنت احتقر الناس الذين يهينونها ويهزأوا بها وعلى الرغم من أن قصة سارتر - بوفوار لا تطابق مفهومي الخاص عن الحب إلا إنني أرها قصة حب جميلة جدا ، وهي تذكرني برواية " العلاقات الخطرة " فهما عاشقان نجحا في أن يعيشا في الواقع قصة من أجمل قصص الحب القائمة على التوافق الفكري والتعاون المشترك وذلك شئ يستحق كل الإعجاب والتقدير وكتابي يبدأ بنشيد يمتدح تلك المغامرة العاطفية الفريدة في محاولة مني لإنصاف جان - بول سارتر لمرة أخرى .

لقد اقر سارتر بنفسه أن سيمون دي بوفوار لعبت دورا أساسيا في تكوين فكره الفلسفي.

- وقد ظهرت أيضا نظرية أمريكية تثبت أن سيمون دى بوفوار كانت المصدر الرئيسي لعدد من أفكاره الكبيرة .. ربما فكل شئ جائز وعلى كل حال فان علاقتهما كان لها شكل مختلف عن العلاقات الأدبية التي كانت سائدة في ذلك الوقت فزيلدا كانت تسعى بكل جهدها لمنع حبيبها فيتزجيرالد من الكتابة واتسمت علاقة اراجون والزا بالغرابة والخداع والتزمت والصرامة . أما في المقابل فنجد أن علاقة سارتر - بوفوار كانت تفوح بالحرية والصدق والأناقة والرقة .

على مدار الكتاب نجد أن سارتر يعمل بطريقة الفصل . الفصل مع سارتر الأول : الفرداني عدو المجتمع ثم الفصل مع سارتر الشيوعي وأخيرا هذا السارتر الثالث - أن جاز التعبير - الذي تصفه في كتابك : سارتر مكتشف اليهودية بفضل - بيني وليفي - الذي يمثل بروابطها الراسخة بين التاريخ والفرد . - كما فض لاكان مدرسته وكما حل ماو حزبه قام سارتر بطرح كل فلسفته أرضا من منطلق فعل رائع نازع إلى الحرية فقد قرر أن يعود فيبدأ من الصفر وان يجدد شباب فكره ، مع الفارق أن فعل لاكان لم يسفر عنه شئ بينما بدأ سارتر مغامرة فكرية جديدة في كتابه (Pouvoir et liberte) " السلطة والحرية " وهو نص غير مكتمل إلا انه يعبر عن تحرير الذات وانفجار .

سارتر الذي كان يتصف بالعنف الشديد في كتاباته عن الاستعمار وفي مناداته بالعدالة الشعبية ، الم يكن كتابة " السلطة والحرية " تغيرا شاذا مفاجئا في الموقف ؟

- أنا اعتبره – بالعكس – إنها تحرر لحظة من الوعي الرائع والنضج وأكثر ما يحزن في هذا النص أن سارتر مات بعد كتابته مباشرة في اللحظة التي كان يسترد شبابه فيها ويستعد لبداية جديدة . لقد تكلمنا عن جنون وضعف شيخوخة أيضا لان مؤلف " الوجود والعدم " و " نقد العقل الجدلي " والذي جاء ليقول :" أن شعب الميتافيزيقا هو الشعب اليهودي عن الجدارة على نفس وزن الصيغة الهايدجرية إلى أن يقل هايدجر أن الشعب الألماني هو شعب الميتافيزيقا؟" انه سارتر الذي يقول أن وجود الشعب اليهودي وبقاءه عبر الأزمنة هي التي أفهمته أن عبادة التاريخ فضيحة وان هيجل قد خدع نفسه في نهاية الأمر ، وهو سارتر الذي يقول انه وجد من جديد معنى المبادلة ولكنها مبادلة

لا تمت بصلة بالجماعة المتحدة وبالأخص سارتر الذي يقول انه وجد هذه المبادلة في العلاقة الغريبة التي توحد بين اله اليهود وشعبه واقل ما يثيره كل ذلك هو الدهشة .

<u>لقد تكلم سارتر كثيرا عن الإلحاد لدرجة تجعلنا نتساءل ما إذا كان انتهى في نهاية حياته للايمان؟</u> – لا اعتقد ذلك ، فقد ذهب إلى ابعد درجة من المنطق الملحد .. ففي أثناء سرده لوقائع من التوراة ظل محتفظا بلهجته القاسية ومنهجه في الإلحاد .

<u>كره سارتر فكرة الامتلاك فما تعليقك؟</u> – عندما يتكلم سارتر عن البرجوازية فهو يقصد نوعين من البشر : الملاك ذوى الحق " الذين لهم جذور في المكان " من جهة و " الملاك " الذي يدعون أحقيتهم – من جهة أخرى – اليهود الذين يعتقدون بان وجودهم الشخصي حجة كافية بدليل كتابهم المقدس وهو بالمناسبة الشئ الوحيد الذي يمتلكونه فعليا، فاليهود ليس وريثا شرعيا ، فشرعيته مشكوك فيها هشة بدليل انه دائما مضطهد .. ولان اليهودي مواطن متغرب غير متجذر في أرضه ولديه نوع من التضامن الخفي ولكنه تضامن دائم ولا جدال وهو الشئ الذي يسعى سارتر لتأكيده في كتاب Reflexion sur la question juive تأملات في المسألة اليهودية . الذي قرأته في أوائل شبابي ولا أتوقف لحظة عن الإشادة بقوته وجرأته.

<u>اعتبر غالبية السارتريين أن كتاب " السلطة والحرية " دليلا على انصراف سارتر العجوز عن قضيته وتخليه عن أتباعه.</u> - أن ذلك صحيح ولكن لابد من فهم ما حدث وهو ما أقوم بشرحه في نهاية الكتاب فهؤلاء الناس امضوا حياتهم في ظل جناحي سارتر العظيم ، فقد أعطاهم حياة ، وجعل من فلسفته عن الحرية زادهم الشخصي في اغترابهم فكيف لا يشعرون بالذهول أو الانكسار حين يقول لهم قائدهم : كل هذا ليس له معنى لقد خدعت نفسي وخدعتكم لا تؤاخذوني لقد كنا جميعا في الضلال والظلمة!؟ من كانوا منهم أشداء تحملوا الصدمة والبعض منهم مثل لانزمان – الذي استكمل مسيرته على خطى سارتر – تابع مغامراته الشخصية للوصول إلى مصدر حريته والصدمة لم يكن لها مثيل فقد كان تحول سارتر غير معقول وعلى قدر كبير من الروعة ولعله من الأفضل – بدلا من الاستهزاء به – تقدير تصرفه المذهل الذي أقدم عليه معرضا نفسه

لمخاطر عنيفة كان معروفا عن سارتر معاداته لسماسرة الثقافة ولم يخف أبدا رأيه فيمن كان يطلق عليهم " المفكرون محبو الفرقعة (Penseurs a explosion) " الذين دفعوه للانفجار بالفعل، فقرر للمرة الأخيرة القطع والمقاطعة ولكن للأسف داهمه الموت فكانت هذه المقاطعة محدودة وبلا مستقبل فبينما كان سارتر يحاول تجاوز شطحات الخمسينات والستينات والارتباط من جديد مع أفضل ما كان في شبابه جاء الموت وضرب محاولته الشابة الجديدة وهو في سن الخامسة والسبعين كان في عنفوان الشباب . وذلك هو أكثر ما يحزن إنها اللحظة الأكثر قتامة والاخفاقة الحقيقية الوحيدة في هذه المغامرة: مجد وسقوط جان - بول سارتر !! .

سارتر ومشكلة المنهج (*)

هازل بارنز. ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد(**)

" إن ما ندعوه بالحرية هو عدم إمكان رد النظام الحضاري إلى النظام الطبقي " . لقد ابتعد سارتر في أول الستينات عن أية نظرة ترد الإنسان إلى البيولوجيا أو ترد التاريخ إلى الأداء الميكانيكي للقوانين الباطنية الطبيعية منها أو الاقتصادية . ولكن ما هي صلة الفرد بحضارته ؟

لقد كان الجواب واضحا في كتاب " الكينونة والعدم " الذي نشر عام 1943 وقد عرف سارتر باعتباره اكبر عارض لموقف متطرف في الحرية الإنسانية ظهر منذ أيام الابيقوريين . ولقد وجه إليه النقاد اليساريون منهم واليمينيون النقد لأنه لم يؤكد كثيرا على الوراثة والظروف البيئية . وقالوا أن فلسفته لا تسمح بقيام أية نظرية اجتماعية ايجابية . الوعي الإنساني مستقل – ووحيد .

ولقد برهن سارتر في عام 1960 على أن النقاد مخطئون فكتابه " نقد العقل الجدلي " يقدم فلسفة اجتماعية وسياسية قدمت بمنتهى العناية ، وهذه الفلسفة حللت علاقة الإنسان بالكون الفيزيقي والمجتمع والأمة والتاريخ – بالاختصار قدم سارتر نظرة كلية شاملة لوضع الإنسان في – العالم . وفي الوقت نفسه ركزت هذه الفلسفة على سؤال هام وجديد كان يسأل بإلحاح وبتزايد في السنوات القليلة الماضية . لقد ازداد وقوف سارتر مع الماركسية وكان يفترض بصفة عامة انه لا يوجد تصالح بين الماركسية والوجودية . فهل خان سارتر أحداهما من اجل

(*)هازل بارنز Hazel E. Barnes المقدمة التي كتبها بارنز في ترجمتها لجانب من كتاب سارتر:"نقد العقل الديالكتيي" إلى اللغة الإنجليزية تحت عنوان:"مشكلة المنهج" . The Problem of Methodنقلا عن كتاب مجاهد عبد المنعم مجاهد : سارتر عاصفة على العصر ، منشورات ، دار الأدب . بيروت 1965ص 145 -133

(**)نقلا عن كتاب مجاهد عبد المنعم مجاهد : سارتر عاصفة على العصر ، منشورات دار الآداب ، بيروت ، 1965 ، ص ص 133-145

الأخرى؟ لا يخفى سارتر المسألة في كتاب " نقد العقل الجدلي " فهو يقول أن الفلسفة الوحيدة هي الماركسية وما الوجودية سوى أيديولوجية ثانوية تعمل من الداخل وتحاول أن تؤثر على التطور المستقبلي للماركسية . ويرى أن " الوجودية مذهب طفيلي يعيش على هامش (المعرفة) التي عارضتها في البداية والتي تبحث اليوم عن التكامل معها ."

وهذه العبارة تجعلنا نتساءل كيف ننظر إلى هذا الكتاب الجديد ؟ ومن هو سارتر هذا وإذا كان حديث سارتر عن الماركسية يعني في رأيه أن الناس ليسوا أحرار على الإطلاق ، فإننا نحن الذين وجدنا وجوديته فلسفة ذات معنى في الماضي سنحترم قرار سارتر لكننا سنرفض – آسفين – أن نتبع خطاه . ونحن لن نطلق اسم الوجودية على الجبرية مهما أراد سارتر أن يفعل . ولكن ربما كان العكس هو الصحيح . إذا كان سارتر قد وجد طريقة للتوفيق بين الوجودية والماركسية وكان ما يقوم به لا ينسى الفرد الحر في الوجودية بل يجد له مكانا في الإطار الماركسي ، فان الموقف يكون حينئذ مختلفا بالمرة . وربما نتماحك عما إذا كنا نرغب في تسمية هذه الفلسفة الجديدة بالماركسية الجديدة أم الوجودية الجديدة . وربما يظل هناك قوم يفضلون سارتر القديم على سارتر الجديد . ولكن علينا أن نقدر أن سارتر قد حقق وعده – فقد بين كيف أن الفرد الحر الذي وصفه في " الكينونة والعدم " يمكن أن يلزم نفسه في العالم .

يتداعى من عنوان كتاب سارتر " نقد العقل الجدلي " اسما كانط وهيجل . فسارتر يشبه كانط في كتابه " نقد العقل المحض " وهو معنى بطبيعة العقل الإنساني وإمكانياته وحدوده . ولكن هنا ينتهي التشابه بينهما وذلك لان اهتمام سارتر ليس أساسا اهتماما ابستمولوجيا (خاصا بالمعرفة) أو حتى اهتماما ميتافيزيقا . والدين الأكبر لهيجل ، ويعترف سارتر بهذا في مقدمته للكتاب يقول سارتر : إن الوجودية قد ورثت من خلال الماركسية شيئين من هيجل: الشئ الأول الرأي الذي يذهب إلى انه إذا كانت هناك أية (حقيقة) في فهم الإنسان لنفسه فيجب

أن تكون (حقيقة) في دور الصيرورة ؛ فالحقيقة شئ يبزغ . والشئ الثاني هو أن ما يجب أن تصير إليه الحقيقة هو التجميع التوحيدي الشمولي .

وسارتر يؤمن كما فعل هيجل بان حوادث التاريخ يمكن تفسيرها كعملية جدلية حيث تبعث التناقضات تركيبا جديدا يتجاوز هذه التناقضات ويتخطاها . وهو بطبيعة الحال يرفض كلية مفهوم هيجل عن العقل المطلق الذي يتجسد من خلال الجدل . ومع هذا فهو يقرر – وهذا شئ لا يمكن توقعه من " الكينونة والعدم " – إن التجاوز التركيبي يفقد معناه إذا كانت هناك وقائع تاريخية وحقائق متعددة . وسارتر في البحث عن (التاريخ) و (الحقيقة) وهما يقومان بعملية التجميع التوحيدي يسأل عما إذا لم تكن هناك " إحدى "(الحقائق) عن الإنسان ، وعما إذا كان يمكن أن نتحدث عن تاريخ مفرد للإنسان . ويوضح سارتر في مقالته الأولى من كتاب"النقد" – مشكلة المنهج – إن هناك حقيقة عن الإنسان . فهو لا يرى أن الإنسان لا يمكن معرفته، بل كل ما هناك انه لا يزال مجهولا وانه لم تتوفر لدينا بعد الوسائل لنتعلم كيف نعرفه . وحتى يمكن أن نفهم الإنسان يجب أن نضع "انثربولوجيا فلسفية" فالأدوات الحالية ومناهج العلوم الطبيعية لعلم الاجتماع والانثروبولوجيا النهجيين ليست سديدة، والمطلوب هو نوع جديد من(العقل) Reason.

وينوه سارتر بأنه ما من احد – حتى اشد المتطرفين في النزعة التجريبية – يرغب في قصر (العقل) على نظام أفكارنا . فحسب الفلسفة التي يعتنقها الإنسان يمكن أن يذهب إلى أن (العقل) يعيد تقديم نظام (الكينونة) أو انه يفرض نظاما على (الكينونة) . غير أن (العقل) في أية حالة هو علاقة بين (الكينونة) والشخص العارف . ولهذا يقول سارتر أن العلاقة بين النزعة التجميعية التوحيدية الشمولية التاريخية و(الحقيقة) الجامعة الشاملة الموحدة هي علاقة متحركة تضم (الكينونة) والشخص العارف . ويمكن تسمية العلاقة بـ (العقل) غير أن هذه

العلاقة الجدلية الجديدة بين الفكر وموضوعه تتطلب نوعا جديدا من (العقل). بالاختصار يقدم لنا " عقل جدلي ".

ولقد ارتبط مفهوم الجدل منذ أيام ماركس بالمادية . وربما كانت خير طريقة للدنو من "العقل الجدلي" عند سارتر هو أن ننظر فيما يقوله عن المادة لقد كانت المسألة الرنيسية في "الكينونة والعدم"هي التمييز بين الكينونة - في - ذاتها أو الواقع اللاوعى ، والكينونة لذاتها أي كينونة الإنسان . والوعي يخلع على العالم المعني والدلالة وذلك بإقامة هوة نفسيه أو عدم بين ذاته والأشياء التي يعيها. وبدون "فوقعة العدم" هذه تظل الكينونة ملاء لا تمايز فيه . ولا يمكن أن نقول عن الكينونة - في - ذاتها سوى أن الكينونة كائنة. وعلى هذا فان عالم المادة أو الطبيعة هو عالم لا عقلاني حيث لا تظهر الواحدة والشكل والتكثر إلا بنشاط من الوعي. والإنسان، وهو يواجه هذا العالم، يراه كحقل للإمكانيات الوسيلية . وهو يستخدمه لمشاريعه ويرتبط به عن طريق جسده. غير أن المادة ليست قابلة للانطلاق دون حد ، فهي - في رأي سارتر - قادرة على تقديم الإمكانيات التي ستستخدم كما أنها تقدم ما يسميه سارتر "عامل المقاومة" Coefficient of resistence .

وهذا الموقف بالنسبة للمادة صالح لفلسفة الوعي أو للفينومينولوجيا. لكن كيف يمكن أن يرتبط هذا الموقف بمذهب المادية الجدلية؟

يذهب سارتر إلى أننا يجب أن نترك الباب مفتوحا أمام إمكان أن يكتشف إنسان ما وجود "ديالكتيك محسوس للطبيعة" والإنسان هو كائن مادي وسط الآخرين وليست له أية مزايا. غير أن سارتر يستبعد الرأي الذي يذهب إلى أن الأحداث الإنسانية إنما يحددها قانون خارجي مفروض عليها . ويقول سارتر إن الماركسيين قد حاولوا بالفعل أن يقولوا بوجود "ديالكتيك بدون ناس" وهذا ما حول الماركسية إلى "حلم بانورامي عريض" .

وحتى إذا أخذنا بإمكانية وجود ديالكتيك للطبيعة فهناك سببان يمنعان من أن نجعله تأييدا للمادية الديالكتيكية كما تدرك عادة . السبب الأول هو أن يكون

"ديالكتيك الطبيعة" اليوم مجرد "فرض ميتافيزيقي" وإن معاملة هذا الديالكتيك على أنه قانون غير مشروط يفضي بالناس إلى صياغة التاريخ وفق ضرورة عمياء معناه أن تحل الغباشة محل الاستضاءة والخرافة محل الحقيقة . وهناك سبب آخر ، فحتى لو أن الله أو الطبيعة لم يمنح الإنسان وضعا مميزا فإنه سيظل في وعيه تلك القوة على إبراز العدم وضع مسافة نفسية بينه وبين الأشياء . إذن فلن يكون الإنسان مادة مع المادة المحيطة به. ويقول سارتر إن المادة من هذا النوع ، أي الخالية من أي معنى إنساني ، لا يواجهها أبدا في تجربته. فالمادة تكون مادة فحسب بالنسبة لله أو بالنسبة للمادة المحض التي تكون عبثا إن العالم الذي يعرفه الإنسان ويعيش فيه هو عالم إنساني . وحتى لو أمكن إظهار وجود علاقات جدلية في الطبيعة فإنه سيظل على الإنسان أن يدخل هذه العلاقات في حسبانه وأن يقيم علاقات معها . والمادية الديالكتيكية الوحيدة التي لها معنى هي المادية التاريخية ، أي المادية المنظور إليها من داخل تاريخ علاقة الإنسان بالمادة .

ويظل المشروع الإنساني شيئا رئيسيا في تفكير سارتر . فالإنسان يصنع كينونته بأن يقذف نفسه نحو المستقبل. وطريقته الوحيدة في هذا هي في أن يسجل نفسه في عالم المادة . وأن طريقة الإنسان في الكينونة هي طريقته في ربط نفسه بالعالم. ولا يمكن أن تكون هناك علاقة بدون الوعي الحر الذي يسمح للإنسان افتراض نظرة إزاء العالم . غير أن الإنسان بالمثل غير قادر على أن تكون له رابطة بالمادة إذا لم يملك هو نفسه ماديته. وفي أي نشاط إنساني في العالم هناك تغير متبادل . فالانسان يحيط الشئ بدلالة إنسانية ، غير أن عمله ـ بالمقابل ـ وهو يتجسد في عالم المادة ، يتحول في جانب منه إلى شئ وسارتر يقول أن الناس هم أشياء بمقدار كون الأشياء إنسية . وعن طريق هذا "التحول الاستبدالي Transubstantiation يمكن أن تحدث عن مستقبل الإنسان والأشياء على السواء.

من الناحية الموضوعية فإن هذه النظرة بشأن العلاقة بين الناس والأشياء لا تبدو مختلفة من الأساس عن نظرة سارتر السابقة . ولكن سارتر أحدث تغيرا يضع كل الأبنية الوجودية في ضوء جديد . فنحن نجد في "الكينونة والعدم" أن الوعي الذي هو الحرية يعرف نفسه في القلق . وربما يمارس الوعي نفسه باعتباره رغبة. غير أن سارتر يقول في "نقد العقل الجدلي" أن النسيج الوجودي الأساسي للإنسان هو الحاجة وربما يبدو هذا الاستبدال تافها. إن الرغبة توحي بإمكان قيام حركة لا حدود لها من الحرية يمكن أن تغير موضوعات رغبتها بالإرادة . أما الحاجة فهي تحضر شيئا من الخارج ، ضرورة لا يمكن الإنسان أن يهرب منها إطلاقا ، بغض النظر عن مقدار تغيير الإنسان لردود فعله إزاءها . والحاجة كما يقول سارتر مرتبطة "بالندرة" Scarcity أي أنه لا توجد الكفاية من المادة التي توجه إليها الحاجة مطالبها.

إن لا إنسانية الإنسان بالنسبة للإنسان ليست عند سارتر حقيقة عن الطبيعة الإنسانية . فليست هناك طبيعة إنسانية إذا كنا نقصد بهذا مزاجا فطريا لتبني مواقف معينة دون مواقف أخرى . ولكن ضد أرضية الحاجة والندرة فإن الإنسان - أي إنسان - يفترض لنفسه وللآخرين بعدا لا إنسانيا . أن واقعة الندرة تفترض على الإنسانية التحقق من أنه مستحيل بالنسبة للبشر "جميعا" أن يتعايشوا . فكل إنسان هو - بالقوة حامل الموت للآخر.

وعندما يتحدث سارتر عن الندرة فهو يعني نقص الأشياء المباشرة التي تمكن الإنسان من أن يظل حيا ونقص تلك الأشياء الأخرى الضرورية لتجعله يحيا قانعا راضيا . وواقعة الندرة قائمة منذ البداية ، غير أن الفعل الإنساني يجعل من الواقعة المادية نمطا اجتماعيا خاصا .

ويمكننا من جهة أن نقول إن التاريخ هو قصة كيف يسجل النشاط الإنساني الفرضي أو البراكسيس نفسه في العطالة - العملية Pratico – inerte وليس هذان المصطلحان مساويين لمصطلحي الكينونة لذاتها والكينونة في ذاتها وإن كانا

يشغلان المكانة نفسها في مؤلف سارتر الأخير . والبراكسيس هو أي نشاط إنساني ذو معنى أو غرض ، أي أنه أي فعل ليس مجرد فعل بالصدفة وحركة غير موجهة . أما العطالة العملية فهي شئ أكثر من مجرد المادة برغم أنها تحتوي بالطبع على البيئة المادية وهي تضم جميع الأشياء التي تصنع تجربة الإنسان عن التناهي . يقول سارتر في مسرحية "جلسة سرية" إن الجحيم هو الأخرون . والآن يقول إن الجحيم هو العطالة العملية لأنه يسرق مني فعلي . والمادة تؤثر على الإنسان . إن الإنسان يحتاج إلى الدفء ، وإن وجود الفحم أو غيابه من البلاد يحدد حياة السكان. زيادة على ذلك فإن العطالة الإيجابية للعطالة العملية يمكن أن تغير الغايات التي أسعى إليها . فهي يمكن أن تفرض على نهاية عكسية .

ويمكننا أن نرى التاريخ عبارة عن مجرد سجل لمجموعة من الأفراد يسجلون براكسيسهم على الوحدة السلبية للعطالة العملية في وسط من الندرة . لكن ليست هذه وجهة نظر الديالكتيك . فسارتر يعرف الإنسان بأنه الكائن الذي يملك إمكانية صنع التاريخ. وينبعث تحقق هذه الإمكانية مع العملية الديالكتيكية . والتاريخ يبدأ عندما تؤثر حادثة غير متوقعة في إيجاد صدع ، ومن ثم تحدث تناقضا. والناس وهم يحاولون أن يخطوا التناقض يخلقون تركيبا جديدا يغير عالمهم ، ويولد التاريخ . ويمكن للناس أن يصنعوا التاريخ دون أن يكونوا على وعي بالتاريخ الذي يصنعونه . وهناك طرق عدة مختلفة يستطيعون أن يلقوا بها نظرة على الماضي ويحاولون تفسير الأحداث الماضية . غير أن الماركسية وحدها - في رأي سارتر - قادرة على تقديم تفسير يكون صادقا . بل زيادة على ذلك فإن الماركسية هي "التاريخ نفسه وقد أصبح واعيا بنفسه" والماركسية تعيش تاريخها الحالي بوعي كامل ، إنها تخطط تاريخ المستقبل .

وينشأ هنا سؤالان : بأي معنى يقصد سارتر أن الماركسية هي التفسير الصادق الوحيد ؟ وهل يعني هذا أن التاريخ قوة خارجية مفروضة على الناس يضطرهم إلى إتباع أنماط معينة طوعا أو كرها ؟ بالنسبة للسؤال الثاني المسألة

واضحة . فسارتر يعترف بأن معظم الماركسيين المعاصرين يكتبون كما لو كان التاريخ قوة باطنية والناس مجرد أجهزة عد مساقين بهذا التاريخ ، إلا أنه يقول هذا حتى يوجه إليهم اللوم. فسارتر يقول بأن ماركس نفسه لم يقل بهذا الرأي إطلاقا بل أن إنجلز هو الآخر لم يتخذ هذا الموقف بتمامه . وسارتر يتقبل مقولة ماركس وإنجلز : "الناس يصنعون تاريخهم على أساس التناقضات السابقة" وسارتر يصر - كما أصر ماركس - على أن الناس لا يزالون هم الذين "يصنعون" التاريخ برغم وجودهم في ظروف معينة ، وذلك لأن أكبر ميزة للإنسان باعتباره وعيا هي قدرته على تجاوز موقفه ، فهو لا يتطابق مع هذا الموقف إطلاقا - بل يعيش بالأحرى على علاقة به . وهكذا يحدد الإنسان كيف سيعيش هذا الموقف نفسه إنه لا يستطيع أن يعيش إلا داخل موقف ، والعملية التي يتجاوز بها الموقف يجب أن تتضمن بطريقة من الطرق ما سيشكل الموقف . والناس يصنعون التاريخ بهذا التجاوز المستمر . وليس هناك قانون باطني محايث أو أي جهاز متطرف يخيم على علاقات الإنسان بعضه مع بعض . والأحداث الإنسانية لا تحدث نتيجة أية خطاطية خارجية للسببية .

إذن فكيف يمكن أن تتلاءم هذه الأحداث داخل فلسفة المادية الديالكتيكية؟ يفترض سارتر أرضية للماركسية بدل أن يعيد جهرة ذكر المبادئ الأساسية عند ماركس والتي يحتضنها. ومع هذا فيمكننا أن نكتشف المفاهيم الماركسية العريضة التي تبنها. فهناك أولا فكرة أن حالة الناس في المجتمعات الماضية والحاضرة تتحدد مباشرة على أساس حالة وعلاقات الإنتاج والأبنية الاجتماعية الاقتصادية المبنية عليها. الإنسان هو إنتاج إنتاجه بالرغم من أن سارتر يسارع فيضيف بأن الإنسان أيضا هو عامل تاريخي لا يمكن أن يصنع منه فقط إنتاج. وهناك ثانيا أنه لما كانت محاولة الإنسان لحل مشكلات الإنتاج قد اتخذت شكل بناء مجتمع طبقي فعلينا أن نفسر التاريخ على أنه في جانب كبير منه تاريخ الصراع الطبقي. ولن تكون للإنسان حرية سياسية حقيقة طالما ظلت الامتيازات الطبقية. وثالثا الأفكار والقيم السائدة في فترة من الفترات هي أفكار وقيم الطبقة المسيطرة. والفرد يعبر عن طبقته في عمله الخلاق كما يعبر عنه في سلوكه اليومي. وأخيرا لا حقيقة في

الفكرة القديمة التي تذهب ألي أن التاريخ حركه زحف ألي الأمـام وأنـه تقدم نحو كمال بعيد. لكن التاريخ في الوقت نفسه يظهر حتمية معينة فـي خطوطـه العريضـة، وهنـا نجـد آثـار حركـة ديالكتيكيـة . فالديـالكتيك ليـس حتميـة- علـى الأقـل بالنسـبة لسارتر. فالنـاس يخضعون للديـالكتيك تمامـا كمـا إنـهم يصنعـون التـاريخ ديالكتيكيـاً. ووجود بناء طبقي في وسط الندرة يبعث عدة تناقضـات. والمحـاولات للوصـول ألـي تركيب تخلق بدورها تناقضات جديدة، والعملية لا تحل نـهائيا ألـي أن يخـرج ألـي الوجود مجتمع لا طبقي والى أن نصل ألـي حل نـهائي للإنتـاج. والبنـاء الطبقـي هـو نفسه تنـاقض. وكمـا يقـول سـارتر إن مـن يقومـون بعمـل الإنتـاج لا يملكـون أدوات الإنتاج ، وفي المجتمعات التي يوجد بها اضطهاد اقتصادي يحـاول صـاحب العمـل أن يستغل الصفات الإنسانية للعامل ويحيله ألـي شـيء ويعاملـه كشـيء. والاغـتراب الأقصى للإنسان اليوم موجود في التغير الداخلي للناس الذين يديرون الآلات.

ويمكننـا أن نجـد علاقـة تربط بيـن فيلسـوف الوعـي الحـر والمفكـر النظـري الماركسي إذا مـا تذكرنـا أنـه مـا مـن مـرة يتنـاول فيـها سـارتر الحريـة إلا ويكـون لمفهومـها مظـهر مـزدوج. فالحريـة واقعـة وهـي موضـوع فعل أمـر. فـالقول بـأن الإنسان حر هو القول بأنـه مسئول عما يفعله، وهو أيضـا القـول بـأن لديـه مسـئولية أن يحيا بإبداع. لكـن المجتمـع الـذي يفعل كـل مـا فـي وسـعه عن طريـق الاضطـهاد والاسـتغلال الاقتصـاديين أو عـن طريـق الرعـب للقضـاء علـي العمـل الخـلاق للفـرد والذي يحول الغايات البنـاءة ألي نـهايات رجعية خطرة يترك للإنسان حريـة من النـوع المجرد. الحرية السيكولوجية والحريـة السياسـية متشـابكتان برغـم عدم تطابقـهم: أولا لأن الإنسان لا يستطيع أن يكافح من أجل حريته السياسية ما لم يكـن حـرا وان يتبين أنـه حر؛ وثانيا لان أي مجتمع يبحث عن تبرير للاضطهاد يجـب أن يقيـم نفسـه على فرضية زائفة وهي أن الناس ليست مخلوقات حرة تصنع نفسها بل إنــهم ولـدوا ولهم طبيعة مطلقـة مرتبطـة بواقعـة الميـلاد. ولمـا كـان النـاس أحـرارا مـن الناحيـة الوجودية فإن سارتر يطالب لهم بالحرية السياسية والعملية. وهذا المظهر المـزدوج للحرية يستمر في كتابه " نقد العقل الجدلـي، فالإنسـان يعيـش علـى "جعل البراني

جواني" فالإنسان بالفعل الحر للوعي يأخذ ما هو خارجي ويجعل منه نسيجا لحياته الداخلية. ولكنه بصرف النظر عن موقفه بالنسبة للبينة فعليه أن يموضع نفسه عن طريق أفعاله في العطالة العملية. والنتيجة هي أنه يحقق نفسه بحرية بكونه ما كان عليه. ولا ينكر سارتر إطلاقاً أن الفرد يحدد الصفة الخاصة للحياة المختارة داخل هذه الظروف. فكل حياة هي نسيج وحدها. وعندما كتب الكينونة و العدم كان مقتنعا، بأن ينحو الكتاب هدا المنحى. أما سارتر الماركسي فيضيف شيئين لا يغيران من الوضع الأساسي وان كانا يغيران من الطريقة التي ننظر بها. أولا يقول سارتر أن فعل الفرد لا يعبر فحسب عن الشخص الذي يقوم بهذا الفعل بل يعبر أيضا عن الطبقة التي يمت إليها هذا الشخص. وعند سارتر أن حقيقة الطبقة تحمل معها ثقلا مشابها للأبنية المادية في العطالة العملي. والبناء الطبقي وخصائص الطبقة تتوقف على إضافة كل براكسيس فردي، لكن كل براكسيس يتجدد وسط طبقة قائمة من قبل ومن ثم يجد الإنسان نفسه هو نتاج إنتاجه.

ومن الناحية التقنية عرض سارتر لهذا الموقف في كتاب(الكينونة و العدم) وقد وضع فيه حدين للحرية: [1] واقعة كوني أعيش أصلا وان وجودي ككائن حر لا يتوقف علي فأنا لست حرا في ألا كون جرأ ؛ والضرورة تضطرني ألي ممارسة فعل الاختيار الحر في " جعل البراني جوانيا" [2] تتحدد حريتي على أساس حرية إلشخص الآخر. وهذا الحد الثاني هو الذي وضع عليه سارتر تأكيدا جديدا. فهو يواصل الإصرار بأن الناس وحدهم الذين يستطيعون أن يجعلوا من الشخص شينا. لكنه يسير خطوة أبعد في طريق رؤية الإنسان وقد أصبح شيئا بالفعل. وهو يضيف دلالة أعمق لتحديد الحياة الباطنية برغم أنه لا يمحو الهوة أو العدم القائم بين الفرد والموقف الذي يحد نفسه فيه. والشيء الأكثر أهمية هو أن اهتمامه الآن مركز أكثر على درجة الحرية العملية التي يمارسها الناس أكثر من تركيزه على الحرية السيكولوجية التي يتجاهلها غالبية الناس أو يحاولون الهرب منها.

ويقتبس سارتر في الفصل الأول من مشكلة المنهج وعنوانه"الماركسية والوجودية" عبارة ماركس: "إن نمط إنتاج الحياة المادية يسود بصفة عامة على تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية، ويشتط سارتر فيقول إننا لا نستطيع أن نتجاوز هذه البديهية الواقعية" ألي أن تحرر العلاقات الاجتماعية المتحولة والتقدم الفني الإنسانية من عبودية الندرة. وقد قال ماركس إن مملكة الحرية ستبدأ فحسب عندما تواجه مشكلة الإنتاج المادي وتحل.

لقد وعد سارتر عام 1943 في كتابه (الكينونة و العدم) أن يكون كتابه القادم عن علم الأخلاق ، لكن كتاب (نقد العقل الجدلي) ليس كتابا في علم الأخلاق. ومما هو وأضح أن سارتر يؤمن أنه طالما أننا نعيش في مجتمع قائم على الزيف وعدم المساواة فإن علم الأخلاق الفردي سيكون على أحسن الفروض مجرد مصالحة وتوفيق. ويبدو لسارتر أن إعادة التنظيم الاجتماعية تأتي أولا. لقد ذكر دائما أن مصدر القيم التي يتوقف عليها السلوك الأخلاقي يجب أن يكون اختيار الفرد الحر أو عدد كبير من الأشخاص الأحرار الذين يعملون معا. أن علم أخلاق فلسفة الحرية ليس ممكنا في مجتمع الناس فيه ليسوا أحرارا . وبمعنى ما من المعاني يقرر سارتر أننا لا يمكن أن نتصور فلسفة للحرية.

ويؤكد سارتر مع هذا إمكان أن يكون هناك ذات يوم مجتمع لا تعود فيه الندرة هي العامل المحدد ، وفيه تكون الفلسفة الحقيقية للحرية هي الفلسفة الوحيدة الملائمة لحاجات الناس. وربما توجد هذا المجتمع حركة الناس الديالكتيكية بوعي وهم يصنعون، تاريخهم معا. ولما كان سارتر ينبذ كل اعتقاد في التكوين الآلي للتاريخ فهلا يمكن أن يقول بإمكان قيام فلسفة مستقبلة للحرية إذا لم يكن يؤمن في الحرية كحقيقة ماثلة في الناس- حتى ولو كانت موجودة كتجريد أكثر من وجودها في شكل عملي.

ولا يقتصر حديث سارتر على، تاريخ تكون حركة ديالكتيكية ومجمعة موحدة بل يتحدث أيضا عن حقيقة مفردة للإنسان . فهل علينا أن نفهم أنه يوحد بين

(الحقيقة) والحركة الديالكتيكية نفسها، أم علينا أن نفهم – كما ذهب فيليب تـودي - أنه يساوي بين قضية الحقيقة وقضية الطبقة الناهضة؟ فـإذا كـان المقصـود بـهذا أن سارتر يقيم (حقيقة) مطلقة موضوعية مسـتقلة عن أعمـال الإنسـان فـالجواب بالنفي. إلا أنه دون شك يربط. فكرة الحقيقة بالتفسير الديالكتيكي للإنسان.

وسيكون من العدل لسارتر لو ذكرنا التفسير آلاتي لفلسـفته: إذا كـان حقـا أن ماهيـة الإنسـان الوحيـدة هـي حريتـه الوجوديـة إذن فـإن المجتمـع واللغـة ، اللذيـن يعاملانـه كما لو لم يكن حرا ويمنعانه من تحقيق حريته عمليا ، قائمان على الزيـف. وإذا كان على حركـة الماديـة الديالكتيكيـة (والتـي تعنـى الماديـة التاريخيـة منظـورا إليـها مـن الزاويـة الديالكتيكيـة) أن تبـدع مجتمعـا يتناسـب مـع ظـروف الإنسـان الموجودة، إذن فإن تفسير هذه الحركة هو حقيقة ديالكتيكية. وهذه الحقيقة سـتظهر باعتبارها مركبا من أشد التناقضات من موقـف الإنسـان- هـي أنـه حـر وانـه سـجين صورتـه الماديـة.

هذا ويسمى أريك فروم Eric Fromm فلسفه ماركس "وجودية روحانيـة في لغة دنيوية" وذلك على أساس أن ماركس كان مشـغولا أساسـا بتحريـر الإنسـان كفرد والتغلب على الاغـتراب واسـتعادة قدراتـه ليرتبط تمامـا بالإنسـان والطبيعـة. وأنا لا اعتقد أن سارتر يمكن أن يعـترض علـى صياغـة أريـك فـروم لـهدف مـاركس الأساسي. فساتر يشبه أريـك فـروم فـي أنـه يرفـض أن يوجـد بيـن الماركسية وبيـن كتابـات المنظريـن السـابقين علـى مـاركس أو الشـيوعية كمـا ظـهرت فـي الاتحـاد السوفيتي . غير أن سارتر يفضل أن يرى الوجودية علي أنها أيديولوجيـة مسـاهمة والماركسية علـى أنـها الفلسـفة التـي لا نستطيع فـي الوقت الراهن أن نتجاوزها. وليس هدفه هو أن يجسد ماركسية معدلة في الوجودية، بل أن يسرع باللحظـة التـي ترحب فيها الوجودية بأن تذوب في الماركسية.

رد على كتاب سارتر
" نقد المنطق الديالكتيكى "

لوسيان سيف*

في فرنسا اليوم , أصيب الفكر اليساري غير الماركسي , أي الفكر البرجوازي الديمقراطي , بما يشبه العقم الذي لا يستطيع إخفاءه . ولا يمكن أن يعتبر هذا العقم من قبيل التراجع المؤقت , لان معالم الأزمة الشاملة واضحة أجلى ما يكون الوضوح . و أجلى ما تكون الأزمة هو ما نراه في عالم الفلسفة : إذ لم نشهد منذ أجيال , مثل هذا الفراغ في هذه السنوات العشر و بمثل هذا الاتجاه الذي نراه منذ عام 1950 فباستثناء بعض الأعمال الدراسية المتخصصة في تاريخ الفلسفة , لا نجد ظلا لعمل قد تتاح له فرصة الوصول إلى القمة , و لا حتى مجرد الشك في تجديد حقيقي . لا شئ أكثر من تكرار للمقاطع القديمة من هوسرل إلى هيدجر , ومن علم النفس إلى علم الاجتماع , ورقصات الفالس المترددة حول الماركسية , حتى حفظناها عن ظهر قلب .. ولكن هذه اللهجة العالية الصوت التي يملكها الفكر البورجوازي الديمقراطي ليست صدفة . فالفلسفة نفسها تتغذى على الحركة الحقيقية للتاريخ , حتى و لو كان ذلك بطريقة ليست مباشرة تماما , وقد تكون تعقيدا , أكثر من أي نشاط فكرى آخر , فحين كان المجتمع البرجوازي " المنحل " لا يزال محافظا على بعض قدرته على الحركة في اتجاه البحث عن الحقيقة , والعدالة , فان الفلسفة البرجوازية الحية كانت معقولة : ولكن البرجوازية كطبقة أصبحت رجعية على طول الخط , فلم يعد هناك شئ يمكن أن يغذى الفلسفة المتجهة اتجاها بورجوازيا , حتى ولو كان هذا الاتجاه ديموقراطيا . فحركة التقدم اليوم تتجه اتجاه الماركسية .

[1]

وهكذا نرى سارتر مؤلفا جديدا . فمنذ " الوجود و العدم " نجد سارتر يؤلف كتابا جديدا من 750 صفحة من القطع الكبير , فيضيف بضع عشرات من الصفحات

* نقلا عن مجلة الهلال القاهرية ، عدد خاص عن سارتر فبراير 1967

عن الوجود و العدم نفسه . وقد أكد سارتر نفسه أن هذا الكتاب الضخم ليس سوى الجزء الأول من مؤلف كبير

ويبدو كتاب " نقد المنطق الديالكتيكى " وكأنه يتحدى موقفنا من الفلسفة غير الماركسية المعاصرة. بل وأكثر من ذلك واخطر , إننا لو صدقنا سارتر , فسنجد في الكتاب تجديدا للماركسية ذاتها التي توقفت , فأصبحت على الوجودية أن تحييها. والقضية خطيرة بلا شك , بل هناك ما هو ابعد من سارتر . أن القضية تتصل بكل الحركة الفكرية المعاصرة ولذلك فلا بد من إصدار الحكم عليها .

أولا : من الناحية الشكلية , لان هذه المشاكل التي أثارها " نقد المنطق الديالكتيكى " تبدو لنا ذات أهمية ليس فقط من الناحية الشكلية , بل لأنها تتصل أيضا بالمحتوى , بالتالي فهي مشاكل أساسية. ولنقل بكل وضوح , أن الجزء الأكبر من هذه الصفحات السبعمائة و الخمسين صعب المنال على المتخصص . ولسوف نجازف لو قلنا أن هناك أكثر من مائتي قارئ , قرأوا هذا الكتاب في فرنسا ,واليك مثلا واحدا :

يصف سارتر في كتابه العلاقة التي تنشأ بين رجل ينظم إحدى المظاهرات , ورجل ينضم إلى المظاهرة , يقول سارتر :" ومن الملائم , رغم ذلك , أن نلاحظ أن هذه الشمولية المنظمة تحقق كموني في داخل الجماعة , على شبه العلو , الذي يملكه الغير المشمل , وهو يمارس الشمولية"

" ذلك لان هذا الغير الذي يمارس الشمولية باعتباره خالقا للأهداف , أو باعتباره منظما للوسائل إنما يقف في علاقة متوترة و متناقضة من العلو والكمون معا "

" وتبعا لذلك فان انضمامي للجماعة , وان كان انضماما حقيقيا في الوقت الحاضر , وفى المكان الراهن , لان الوقت والمكان هما اللذان يعرفانني , فان انضمامي للجماعة يظل غير مكتمل في جزء منه وسط ذلك الحاضر و المكان الراهن اللذان يميزان الغير المنظم "

" و نجد عنصرا من الغيرية خاصا بمركز الجماعة , ولكنه هنا يبقى عنصرا

شكليا . فالغير يبقى كما هو و المسلك الداخلي praxis عام بالنسبة للجميع . ولكن ثمة انشقاقا يغير الواقعة المشملة حين أكون وسيلة مشملة أو العكس" (ص 409)

و أظن إنني قارئ من قراء الفلسفة , صاحب معدة قوية , لا يخيفه القضايا التجريدية و لكنني اعترف – بكل صراحة – انه كان يصعب علي قراءة كل سطور الكتاب , دون أن اقفز فوق بعض السطور !

ولنتوقف حول مغزى صعوبة قراءة هذا الكتاب. إذ يبدو أن سارتر لم يبذل أي جهد لمصلحة القارئ . وأكثر من ذلك , و أسوأ منه انه يقدم لنا بعض الفقرات كما يسيل بها قلمه الخصب , حتى دون أن يهتم بتصحيح الأخطاء اللغوية

فكيف يمكن نشر كتاب تسترسل فيه إحدى فقراته ثماني صفحات كبيرة , دون أن تبدأ سطرا واحدا جديدا . ثم تتبعها فقرة أخري تحتل خمس صفحات أخري , وعلى الفقرتين هامش يحتل هو الآخر ست صفحات . وفي داخل الهامش نفسه هامش فرعي ؟(الصفحات 330 وما يتبعها) وليس هذا هو العيب الشكلي الوحيد فكيف يمكن معالجة مسائل علمية في غاية الأهمية , تتطلب الوضوح الزائد , فيأتي الأسلوب في كثير من الحالات معقدا , شديد التعقيد ؟

أن المعركة من اجل لغة فلسفية واضحة , تستند إلى استخدام اقل تعبيرات فنية , إلى تحديد التعبيرات تحديدا قاطعا , هي ثمرة من ثمار الفكر الحديث منذ رابليه إلى ديدرو مرورا بديكارت وقد كان لهذه المعركة غرض مزدوج أن تصل القضايا الفلسفية الكبرى إلى جمهور مثقف عريض , من فوق راس المثقفين الرجعيين الذين يضعون أنفسهم في خدمة الرجعية . وذلك حتى يشترك الجمهور العريض في الحكم على هذه القضايا وكان الغرض الثاني هو ضرب الميتافيزيقا الأسطورية , التي لا يمكن أن تعيش إلا في الجو " الغامض الذي يتراوح بين الضوء والظلمة , والذي تعيش عليه اللغة الكهنوتية , والتي تظهر سخافتها حين تترجم إلى اللغة العادية.

ولهذا , فلقد كانت هذه المعركة من اجل الديمقراطية الثقافية , ومن اجل الحقيقة العلمية – معركة حول الموضوع لا تقتصر على الشكل وحده

بل ومن اللافت حقا أن تعمية اللغة الفلسفية , كانت تتمشى في تاريخها الفلسفي , مع محاولة انتزاع حق نقد الشعب للمناقشات الفلسفية الهامة . وإدخال أفكار يتبرأ منها . ورغم ذلك فانك تجد في هذه السبعمائة و الخمسين صفحة 600 صفحة على الأقل على غرار هذا الأسلوب المعقد الشديد التعقيد. فهل يحق لنا بعد ذلك من الناحية الشكلية – أن نقول أن هناك خطأ ما في هذا " النقد للمنطق اليالكتيكى "؟!

وقد يقال أن مثل هذا النقد متهافت , وان الأحرى بنا أن ندخل في الموضوع : في قلب المشكلة ذاتها.

ولكننا نظن أن الأمر هو العكس . لان هذه الحقيقة الشكلية أساسية , وهى تمس الموضوع . فقد أصاب الفلسفة غير الماركسية , منذ بضع عشرات من السنين داء السفسطة , وقد لا يموت كل هؤلاء الأدباء بهذا الداء , ولكنهم جميعا مصابون به.

ولهذا فلسنا نبحث عن معركة رخيصة وشخصية مع سارتر , ولكننا نوجه النظر إلى ظاهرة أيدلوجية عامة , نريد أن نوضحها , بادئين بكتاب سارتر " نقد المنطق الديالكتيكى".

وحين نجد مفكرا مثل سارتر , يدعى انتماءه إلى التقاليد الإنسانية الديمقراطية و العلمية , بل ويدعى نفسه ماركسيا , أي تلميذ لهذه الفلسفة التي تمد جذورها في الحاضر , والتي تشدد القتال ضد اللغة الافتراضية – نجده ينضم إلى هوسرل وهيدجر – فان هذا كله يلقى , منذ البداية شكا على العلاقة التي يدعيها لنفسه بالماركسية.

ولنأخذ سؤاله الذي طرحه بنفسه , منذ أكثر من عشر سنوات , في " ما هو الأدب؟" لمن يكتب سارتر ؟ هل يكتب لبضع عشرات من المتخصصين , الذين – هم للآسف – في فرنسا مفكرون بورجوازيون في الأغلبية , و آراؤهم متميزة و مسبقة, ومعارضة للماركسية؟ أن الجواب للآسف واضح. أن " نقد المنطق الديالكتيكى " مادام على هذا الشكل المعقد في الأسلوب , بعيدا عن الأغلبية

الساحقة من الجمهور الفلسفي , ولا تستطيع هذه الأغلبية أن تذهب بنفسها لتتحقق من قيمة النظريات المعارضة للماركسية " الأرثوذكسية " و لو أن سارتر كان يثق بسلامة موقفة , فلم الخوف من مواجهة الماركسية , بالشروط المباحة , التي تستخدمها الماركسية, أي بشرط البساطة و الوضوح ؟

وثمة نقطة ثانية , تثير الشك في طبيعة العلاقة التي يدعيها سارتر بالماركسية هي لماذا كل هذا الغموض , وكل هذا التعقيد , ما لم يكن سارتر يخشى, لو لجأ إلى الوضوح , فستنفضح الطبيعة غير الماركسية في نظرياته ؟

ومن الأمثلة الواضحة على ذلك ما يقوله سارتر(697, 698من الكتاب), "حين قال ماركس أن الرأسمالي يعبر عن طبيعته , على لسان الرأسمالي , فلابد من فهم هذا القول على أن الاقتصاد التطبيقي للرأسمالية يتكون على شكل حلقات متتابعة , ويترجم كنظام متتابع لعلاقات نهائية متنقلة " و بغض النظر عن الغموض في التعبير , فان ما يقصده سارتر يمكن أن يقال بلغة أوضح .

إن ماركس يقول: ليس الرأسمالي هو الذي يصنع الرأسمالية , ولكن الرأسمالية هي التي تصنع الرأسمالي" و ماركس يقول في كتاب راس المال ج 1 ص 20 " لم ارسم الرأسمالية , والمالك العقاري باللون الوردي , فليست المشكلة هنا مشكلة أشخاص , إلا بالقدر الذي تجسم فيه هذه الأشخاص نظما اقتصادية , وأسانيد لمصالح و علاقات طبقية محددة ".

ووجهة نظري التي تقول بان تطور التكوين الاقتصادي للمجتمع إنما يستوعبه مسير الطبيعة وتاريخها , يمكن أن تجعل الفرد مسئولا عن العلاقات التي يظل هو من الناحية الاجتماعية نتاجا لها على الرغم من كل ما يبذله للتخلص منها وهكذا فان سارتر لا يتصور الرأسمالية تصورا ماديا و لكنه يتصورها تصورا تجريديا , إذ يعتبر الرأسماليين الأفراد هم الحقيقة الرئيسية.

وبمعنى آخر فان المصالح و العلاقات المعينة, والتي يرى ماركس إنها العلاقات"الخالقة" تصبح على العكس عند سارتر, هي "مخلوقات الرأسماليين الأفراد".

وهكذا نرى أن المعنى الذي استوعبه سارتر من كلام ماركس , هو في الحقيقة , عكس المعنى الذي قصده ماركس ونحن هنا نضع هذا السؤال : هل هذه المعارضات, التي سنقدم منها أمثلة عديدة فيما بعد , غير مقصودة , أم إنها بالصدفة – تعبر عن أعماق مراده ؟

إن سارتر يعرف الدياليكتيكية في كتابه " النقد " (ص 131) , فيقول : "إذا كانت الدياليكتيكية موجودة , فلا يمكن أن تكون سوى شمول المشمولات العينية, وتأتى بتعدد الفرديات المشملة " فهل نجد , في هذه العبارة , لونا جديدا من الأساليب الغامضة , أو نجد فيها سقوطا شكليا بالديالكتيكية , وعودة بها إلى ما قبل ماركس . أي عودة بها إلى التصور الميتافيزيقى ؟

إن هذه النقط الشكلية العديدة التي أشرنا إليها , لا تبعد بنا عن الهدف الرئيسي بل إنها على العكس , تدخل بنا في قلب الموضوع مباشرة

فما هو " لب " نقد سارتر للمنطق الديالكتيكى ؟

أن البواعث معروفة من قبل . لان سارتر قد نشر بواعثه على النقد حين نشر في عام 1957 , " مسألة منهج " في مجلة العصور الحديثة

ونلخص ما يقوله سارتر في هذه المقدمة :

1 – أن الماركسية هي فلسفة العصر الذي نعيش فيه ولا يمكن تعدى الماركسية : لان الأوضاع التاريخية التي أنبتت الماركسية لم تنقض بعد ولهذا , فكل تجاوز للماركسية محكوم عليه بالفشل , لان هذا التجاوز ليس في الحقيقة سوى إنعاش (أو تجديد) شكلي للأفكار السابقة على الماركسية وعلى ذلك فان سارتر يعلن نفسه ماركسيا .

2 – ولكن سارتر يستمر فيعلن نفسه وجوديا كذلك لان هناك اتجاها في الفكر الماركسي – تعود أبوته إلى انجلز – ولان للماركسيين الفرنسيين , خاصة في هذا العصر قد جمدتهم الستالينية وهم بذلك مرتكبون خطأ أساسيا . لأنهم ينسون

الإنسان المجسد أو العيني concret , والوسائط التي تربط الحتمية التاريخية للكل – والتي تؤكدها بحق وصواب المادية التاريخية – و التطبيق المجسد – و يسمى سارتر هذا بالمسلك الجوانى للأفراد الذين يصنعون التاريخ ولو إننا استبعدنا هذه الوسائط التي يتحدث عنها سارتر , فسنجد أن الماركسية طبقا لتفسيره , قد سقطت في ميتافيزيقا " علمية " ولذلك فالمهمة العاجلة الآن , هي تكوين نظرية ماركسية للإنسان المجسد , أي تكوين أنثروبولوجيا ماركسية . (علم ماركسي للإنسان) وعلى ذلك فالوجودية رغم جانبها السلبي المثالي الثقيل , يمكن تبعا لسارتر , أن تصبح عونا لا يقدر للماركسية , لأنها استطاعت أن تتطور كفلسفة للفرد المحقق , معارضة في ذلك الهيجلية

3 - و مفتاح أنثروبولوجيا ماركسية هو الدياليكتيكية . لان الإنسان كائن دياليكتيكى باجلى معاني الدياليكتيكية وعلى ذلك فالانثربولوجيا السارترية تبدأ في محاولة إرساء أسس المنطق الدياليكتيكى , ولابد أن تتخذ هذه المحاولة شكل النقد , لان الماركسيين , كما يقول سارتر أصبحوا لا يفهمون شيئا في الدياليكتيكية إذ تهافتت الدياليكتيكية , عندهم , فأصبحت حتمية خارجية تماما , و تجريبية , وتجريدية , تتخذ شكل " العقائد المقولبة " ولان الماركسيين يفصلون بين الدياليكتيكية و بين الإنسان العيني غير المجرد concret , هذا الإنسان الذي يعتبر حاملا للدياليكتيكية ذاتها , فنجد الماركسيين قد عجزوا عن تبرير الدياليكتيكية . ولكنهم – في هذه الظروف – يحاولون تقديم الدياليكتيكية كنوع من أنواع القدرية غير الإنسانية , وغير المفهومة مع انه لابد – على العكس – من إعطاء الدياليكتيكية كل قيمتها و ذلك بإعادتها إلى أصلها : أي المسلك الداخلي للفرد الإنساني

وهذا هو " المشروع " الهام الذي يقدمه سارتر في " مسالة منهج " . فاذا كان هذا المشروع يعتمد على نقد مجاف للماركسية و للماركسيين في فرنسا اليوم , فان هذا قد أتضح من قبل , عدة مرات , منذ عام 1957 , ولسنا نريد العودة إلى نفس الموضوع من جديد

ولكن , الذي يبدو لنا حريا بالإيضاح , هو أن سارتر يود " إنشاء " ديالكيتيكية مادية , وموضوعية , وهذه النقطة هامة .

فالحق , أن الماركسية منذ فرضت – منذ ثلاثين عاما – الدياليكتيكية على الفكر الفرنسي , لم يتوقف الفلاسفة غير الماركسيين عن مقاومة الدياليكتيكية المادية و الموضوعية المثالية , والذاتية أي أن المعرفة – في هذه الأعمال التي تقترب من الواقع – لابد أن تخضع للدياليكتيكية . ولكنهم يسلمون بان الواقع نفسه, وفى ماهيته , دياليكتيكى أيضا , ولا يسلمون كذلك بأنها ليست منهجا فقط , للذي يريد أن يعرف , ولكن الدياليكتيكية تنطبق أيضا على تطور للموضوع الذي يعرف (بضم الياء)

وذلك هو ما توقن به الفلسفة الماركسية حتى الآن , ويغفله سارتر في " الوجود و العدم " , وهو يعود اليوم في " نقد المنطق الدياليكتيكى " ليتبنى الدياليكتيكية , على الأقل فيما يتصل بالحقيقة الإنسانية , وباعتبارها تعبيرا عن تطورات مادية و موضوعية

ونحن نعتبر هذا الموقف علامة على تقدم الفلسفة الفرنسية – وسيرها قدما – في تقبل النظريات الأساسية في الماركسية ولو أننا , على ذلك , نحينا جانبا كل مناقشة للصورة الكاريكاتيرية التي صورها سارتر للماركسية , ورتب عليها كتابه "نقد المنطق الدياليكتيكى" فلابد أن نقول , أن مشروع سارتر هذا , لو انه تحقق فعلا , و حتى لو تحقق جزئيا , فان هذا الكتاب لابد أن يكون مشاركة هامة في تطور المادية الدياليكتيكية

فبالقدر الذي يخطو سارتر خطوة إلى الأمام – مع فرض إنها خطوة حقيقية - فمن الصعب أن يخطو بعد ذلك خطوات تالية . إذ انه لو اعترف بان الدياليكتيكية ليست حركة الفكر فحسب , بل هي أيضا حركة الكائن الواعي , فان الباب سرعان ما ينفتح أمامه ليعترف بالدياليكتيكية في الطبيعة أيضا , وليست في حركة الفكر فقط

ولكن كيف يمكنه أن يقبل – علـى سبيل المثـال – وجـود دياليكتيكيـة للحاجـة الحيوانية؟

إننا نحس تماما فلا كتاب " نقد المنطق الديـاليكتيكى " بتـهافت التفرقـة التـي وضعها سارتر , مستندا إلى نقطة مشابهة , بين العلوم الإنسانية التـي يعترف بأنـها تقوم على الدياليكتيكية , وبين علوم الحياة التي ينكر عليها الدياليكتيكية .

فحين يكتب سارتر قائلا :" أن الحاجة هي نفى النفي في الحدود التـي تتبدى فيها تلك الحاجة كنقص داخل التركيب العضوي "(ص165 من نفـس الكتـاب) فانـه يتظاهر بان هذا التحليل للحاجة لا ينطبق إلا علـى الحاجـة الإنسـانية – و هكذا يبدو انـه قد اخـترق طريقـا , يجعل مـن السـخف أن تتـهم دياليكتيكيــة الطبيعـة الحيـة , والطبيعة فقط , بأنها عقائد جامدة (أي غير دياليكتيكية)

ولا شك , إننا لا نستطيع بسهولة أن نتوقع من سـارتر اعترافـا سريعا يـؤدى به إلى الاعتراف ضمنيا – أيضا – بكل الحجج المضادة للماركسية

ولكن الذي يلفت النظـر حقـا هـو أن سـارتر يتخـذ هـذا الموقـف الجديـد تمامـا عليه, حين يقول :" قد تقتضي المعرفة العميقة لموضـوع بيولوجـي , بسبب وجـود التناقضات , إلى الالتزام بدراسة التركيب العضوي في شكله الكلى , اى دياليكتيكيـا , ويقتضى ذلك مواجهة كل الوقائع البيولوجية في علاقاتها الداخلية " (ص 130 مـن نفس الكتاب)

حقا , أن سارتر يسرع فيقـول : أن " هـذا ليـس مؤكـدا " , أي انـه يرفـض ببساطة أن يواجه جبال الأدلة العلمية المتراكمة ذلك لأنه لا تزال هنـاك خلافـات بيـن هذا الموقف الذي بدأه سارتر تجاه الطبيعة , وبيـن النظريـة المـاركسية لدياليكتيكيـة الطبيعة فـلا تـزال هنـاك خطـوة لابـد أن يخطوهـا سـارتر , حتـى يقـترب مـن النظـرة المـاركسية للطبيعة , وهذه الخطـوة هي التـي تجعله يجادل و يعارض المـاركسية.

إن الملاحظات السابقة التي تفسر لنا على الرغم من هذا الانطباع الأليم الـذي يسببه هـذا التحـامل علـى الماركسـية , واللهجـة المعقـدة غـير المفهومــة التــي

استخدمها, كيف كنا نقرأ "نقد المنطق الديالكتيكى "بتعاطف أولى ولكن حسرتنا في النهاية كانت أقوى من تألمنا المبدئي

ولا شك أن الكتاب – مثل كل كتب سارتر – غنى بالتفاصيل فالى جوار التحليلات المردود عليها , والى جوار بعضها الذي يبدو سخيفا – وهو يعترف بسذاجة أن إحدى ملاحظاته – " تكاد تكون سخيفة " – (ص 152) , إلى جوار تحليلاته المتتابعة كأنها صف من المنتظرين ينتظرون أوتوبيسا , فهناك صفحات , بلا شك قابلة للنقاش , ولكنها مهمة بالقطع , مثل هذه الصفحات التي حلل فيها المميزات الخاصة للبروليتاريا الفرنسية (صفحة 704 وما بعدها) , أو بعض أشكال الوعي بالعلاقات الاستعمارية (ص 684 وما بعدها) ولكن من الواضح أن هذه الصفحات اقل أهمية من هدف الكتاب الرئيسي

إن ما يحدده المحتوى الأساسي للكتاب هو المنهج والفكرة المبدئية

1 – فالمنهج أولا , هو إقامة الديالكتيكية كمنهج عالمي , وكقانون عالمي للانثربولوجيا(ص 117) ويرى سارتر أن إقامة الديالكتيكية هو أمر مسبق a priori و هذه هي الفكرة السائدة عنده ويرى سارتر : أن خطأ الماركسيين يعود إلى " استنتاجهم لقوانين الديالكتيكية في الطبيعة بمناهج غير ديالكتيكية": أي إلى اعتمادهم على المقارنات , و التجريدات , والقياس و الاستنباط"(ص130)

و باختصار , فالماركسيون يبررون الديالكتيكية بطريقة لاحقة a posterori و لكن مجرد الملاحظة لا تعنى الإثبات فليس يكفى أن نلاحظ أن التاريخ ديالكتيكى سبب ديالكتيكية التاريخ أي انه لا يمكن أن يكون غير ذلك , ولكن لابد من إثبات , أي لابد من إثبات أن الديالكتيكية هي الشرط " المسبق " لفهم كل الوقائع الإنسانية

ومع ذلك , فان البحث عن أساس " مسبق " يجب إلا يفهم بالمعنى الكانطى (نسبة إلى كانط) , أي المعنى المثالي المعلى transcendantal " فمسبقا a priori لا تعنى هنا تلك العناصر المكونة و السابقة على التجربة , بل تعنى العمومية, والضرورة, التي يحتويهما التجربة, واللتان تتعديان كل تجربة"ص130

وبمعنى آخر , لابد من استخدام منهج من النوع الظاهرياتى , ويمكن تعريفها بأنها حدس ماهيات كل مسلك جوانى فردى "

2 – و قد طبق سارتر هذا المنهج على القضية الأساسية في كتابه, أي القول بان الدياليكتيكية يرجع منبعها إلى المسلك الجوانى للفرد فالخطأ في الماركسية في رأيه , إنها لا ترى غير الدياليكتيكية بعد أن أتم صنعها التاريخ , ولا ترى الدياليكتيكية المكونة للتاريخ نفسه , أي إنها تتصور الدياليكتيكية كنتيجة خارجية , وليس كحركة داخلية " فإذا أردنا إلا تصبح الدياليكتيكية قانونا مقدسا , أو قدرية ميتافيزيقية , فلابد من أن تأتى الدياليكتيكية من الأفراد , وليس من هذه المجموعات الفوق – فردية " (ص 131) و بهذه الطريقة , يظن سارتر انه يستطيع أن يبين لماذا و كيف تأتي الدياليكتيكية إلى التاريخ , وبالتالي فانه يعيد للدياليكتيكية مغزاها المجسد , ومدلولها المثابر " و بكلمة واحدة , فنحن لا نصالح التاريخ الإنساني , ولا علم الاجتماع , ولا علم السلالات , بل إننا ندعى أكثر من ذلك كله إننا نلغى الأساس " لمقدمة كل انثربولوجيا في المستقبل "

فإذا أثمرت تجربتنا الناقدة بنتائج إيجابية فإننا نكون بذلك قد أنشأنا " مقدما " القيمة المتجهة إلى بحث المنهج الدياليكتيكى , حين ينطبق على العلوم الإنسانية, ولم ننشئها مؤخرا كما يزعم الماركسيون إنهم فعلوا كما نكون , أيا كان الواقع المدروس على شرط أن يكون هذا الواقع إنسانيا , قد أنشأنا تلك الضرورة لكي يضعها الواقع في صيغة في طريقها إلى الشمول ونبدأ في إدراكه ابتدا من هذه الصيغة و بذلك يتظاهر سارتر بان دياليكتيكيته أقوى من دياليكتيكية ماركس من جهتين :

الأولى : من ناحية المنهج لأنها مؤسسة أولانيا , و ليست مسجلة مؤخرا a posteriori

الثانية : تصبح أكثر تجسيدا , وأكثر خصوبة في محتواها , لأنها تنبع من التجربة الإنسانية الحقيقية , وليست كأنها نوع من ميتافيزيقا الطبيعة وهذا ما سنحاول بحثه نقطة بعد نقطة

[2]

أولا : الرغبة في إنشاء ديالكتيكية أولانية

قد لا يكون من غير المفيد أن نذكر بعض الحقائق الأولية فهناك طريقتان , لا ثالث لهما, لاكتساب الأفكار : إما أن تستخلص من دراسة الحقيقة , أي من دراسة الوقائع , ومن التجربة بمعناها الواسع – وبذلك يكون هذا الاستخلاص " مؤخرا ", أو أن نبنى الفكرة في الرأس , استنادا إلى التجربة , نسمى هذه الطريقة بالطريقة المسبقة . هذه هي على الأقل وجهة النظر التقليدية و لكننا لو دققنا النظر لوجدنا أن الأفكارالأولية, إنما تستند إلى بعض المواد , أو تقوم طبقا لمبادئ , هي في ذاتها, نابعة من التجربة , وبذلك تكون مؤخرا بطريقة غير مباشرة وعلى ذلك , فكل المقولات , حتى أكثرها تجريدا , كالحساب مثلا , أو المنطق , إنما تنبع – في النهاية – من التجربة . وهذا هو سر نجاحها عندما نعود إلى تطبيقها على التجربة من جديد , ولكن هذه التصورات المسبقة إنما تتكون بطرق أكثر تعقيدا من تلك الأفكار البعدية, بالمعنى المعروف عادة لهذه الكلمة و لابد من فهم هذه القضية , لأننا لو استخدمنا بعض التصورات, وحسبنا إنها تصورات مسبقة تماما , فان ذلك يعنى أننا لا ندرك تماما صحتها , ولا نعرف منبعها , وهو المحتوى الموضوعي , وبالتالي فأننا نتعرض للخطأ وهذا هو الدرس الذي لا يمكن إنكاره لكل نظرية علمية في المعرفة , وهذه هي المبادئ الأساسية في كل تصور مادي لها أننا نعنى أذن أن المقولات والقوانين للديالكتيكية , لا يمكن , ولم تكن مطلقا مقولات وقوانين مسبقة a priori بالمعنى المطلق لهذه الكلمة . وهذه النقطة بالذات هي التي جعلت الديالكتيكية الماركسية تعارض , منذ البداية , الديالكتيكية الهيجلية

ولقد أوضحت دراسة طرق التقدم في الطبيعة , و المجتمع , والفكر , عبر عدة قرون بغض النظر عن ملامحها الخاصة وتنوعاتها العديدة , أن هذه الميادين يجمعها ديالكتيكية مشتركة وهيجل , هو أول مفكر , أدرك عموميات التحول الديالكتيكى في كل تطور وهو الذي انشأ منهجه في منطق ديالكتيكى

ولكن هيجل بدلا من أن يتصور العلاقة بين هذا المنطق الديـاليكتيكى و بين تطور الواقع , تصورا سليما , اعتبر المنطق الديـاليكتيكى حقيقة مسبقة (مطلقة) واعتبر طرق تطور الواقع كتعبير عنها وينشق منها و لهذا فـان هيجل حين يعـالج تطورا مجسدا , يميل إلى أن يصور تطوره , ابتـداء مـن المقـولات و القوانيـن الدياليكتيكية , بدلا من أن يبدأ بالوقـائع ذاتـها , وبـهذا يقـع هيجـل - لا محالـة – فـي التصور غير العلمي , مادام يستخدم هذه المقولات و القوانين دون الاهتمام بمغزاهـا المجسد , أو الاهتمام بحدود صحتها وهذه هي ثمة المثالية دائما

أن اخطـر الإضافـات التـي أضافـها مـاركس للدياليكتيكيـة , هـي انــه أدرك أن الدياليكتيكية الهيجلية , فـي أساسـها , ليسـت فقـط نتيجـة تصـورات هيجـل الذاتيـة , ولكنها أيضا ثمرة- مغفلـة – لكل التجربـة الإنسـانية الموضوعيـة , وان لـها مغـزى علميا هائلا , على شرط أن يوقفها على أقدامها " , وان يحولها إلى معناها المـادي, أي أن يستخدم المقولات والقوانين الدياليكتيكية , لا كخـالق للحقيقـة , بل باعتبارهـا التعبير الأعم , وباعتبارها الماهية الأعمق , لعمليات التطور كما أن مـاركس أضـاف أيضـا للدياليكتيكيـة لأنـه عـالج التـاريخ , فـي ضـوء الماديـة الدياليكتيكيــة , أي انــه استخرج دون أي بناء تخميني , ودون استقراء تحكمي , تلك الدياليكتيكيـة المجسدة للتاريخ المجسد و لهذا فان لوم الماركسية بأنها لـم تنشئ الدياليكتيكيـة " مسبقا " والزعم بالقيام بهذا الدور بدلا منـها وبـان ذلـك فـي مصلحتـها , ليس سـوى أكذوبـة فلسـفية مـن الدرجـة الأولـى أو إنـها محاولـة سيئة النيـة للعودة إلـى الدياليكتيكيــة المثالية تحت غطاء خادع من الماركسية .

وقد أحس سارتر بان هذه النقطـة ضعيفـة فـي تقدمـه المنـهجي ولـهذا , فـهو يضع هذه المشكلة بطريقة خطابية :هل الاهتمـام بتأسـيس الدياليكتيكيـة الماركسية على أسس تختلف عن أسس المحتـوى تتـهم بأنـها محاولـة مثاليـة ؟. الجـواب , بـلا تردد : نعم

وهل يمكـن للماركسـي المـادي أن يجيب بغير ذلك ؟ أن البحـث عـن أسـاس مسبق , ما لا يزال منذ أكثر من ألفى سنة سمة تميز الفلسفة المثالية جمعـاء , بينمـا

ظلت دائما السمة المميزة للمادية هي إنها تتخذ من التجربة نقطة الانطلاق .

وصحيح أن سارتر داعبه أمل الهروب من ذلك العيب المثالي في الدياليكتيكية الهيجلية بان يحل محل " المسبق " الذي تصوره هيجل , المسبق كما تفهمه الفينومولوجيا. أو بمعنى آخر بدلا من أن يجعل من الديالكتيك , حركة الروح المقال بأنها مطلقة , حاول أن يجعله حركة المسلك الجوانى الذي يعيشه الإنسان الفرد باعتباره في ذاته أساسا مطلقا ومع ذلك فحتى لو لم نناقش هذا الزعم إلا من وجهة النظر المنهجية المنطقية فحسب , وان الفلسفة المثالية لن تكون اقل مثالية إذا ما أصبحت " هوسرلية " بدلا من أن تكون " هيجلية "؟

ولنطرح السؤال في وضوح : هل هذه الدياليكتيكية " للمسلك الجوانى " الفردي الذي درسه سارتر في كتابه , يمكن أن تكون دياليكتيكية مستخلصة من التجربة ؟

لو أن الأمر كان كذلك لما افترقت الدياليكتيكية السارترية أبدا في جوهرها عن الدياليكتيكية الماركسية , ولأصبحت السبعمائة وخمسون صفحة التي تضم " نقد المنطق الدياليكتيكى " مجرد مضيعة للوقت لا مبرر لها

وإذا لم يكن الأمر كذلك , فان سارتر يكون قد شيد بنفسه دياليكتيكية مستقلة عن التجربة , متخذا بدايتها من تصنيفات غريبة في موضوعها , وهذا يعنى إننا سنواجه دياليكتيكية ماركسية مقلوبة رأسا على عقب , أي محاولة جديدة سابقة على الماركسية لبناء تصوري غير علمي للتجربة الواقعية

ويحاول سارتر أن يراوغ بين هذين الموقفين الواضحين المتنافرين , بيد انه من اليسير أن نلاحظ انه قد تبنى الموقف الثاني. فهو يزعم على خلاف الفيلسوف هوسرل الذي "يستند إلى الوعي الشكلي المجرد" , بأنه يعتمد على عالم التاريخ المجسد (ص131) و لو انه كان قد استند فعلا كماركس على عالم التاريخ المجسد, لكان قد انتهى من زعم "المسبق". وبمعنى آخر , فان المنهج الظواهرى "المسبق" هو في كتاب سارتر الوسيلة التي تسمح له بان يهجر "عالم التاريخ المجسد" باعتباره أساسا للدياليكتيكية, الي عالم تجريدي للحقيقة الإنسانية, وان

يترك المادية التاريخية إلى المثالية السيكولوجية

ومن هنا, نمس المشكلة الأساسية الثانية التي أثارها كتاب" نقد المنطق الدياليكتيكى ", وهى معرفة ما إذا كان المسلك الجوانى الفردي يمكن اعتباره أساسا مجسدا concret للتاريخ يرى سارتر أن دياليكتيكية الماركسيين قد أصبحت دياليكتيكية مجردة لأنها لا تنبثق من نشاط الأفراد العملي . وهو إذ يطابق بين الفرد والواقع المجسد , يزعم بأنه إنما يصلح المادية التاريخية , بتفسيرها - كما أورد في الفصل الثاني من كتابه - بانثربولوجيا يجب أن تبدأ بالمسلك الجوانى المعاش للفرد , أو بمعنى أوضح , بعلم النفس ولكن ما الذي تعنيه هذه الفكرة الأساسية ولنبدأ فحصها , بمثل واضح مميز للسلوك السارترى وهذا المثل يتعلق بتحليل ظاهرة " زهد " الرأسمالي . فسارتر يرى انه يتعين علينا أن نبحث عن مصدر هذا الزهد ومعناه , في المسلك الجوانى للرأسمالي ..ويقول :

" في النصف الثاني من هذا القرن تتبنى البرجوازية تجاه الحياة , موقفا من التطهر العلماني , مغزاه التميز . فالرجل المتميز هو الذي يكون موضع اختيار . أي هو الفرد الذي تصطفيه الطبقة (أو الذي تتمسك به طبقته اعترافا منها بفضله) . وليس مرد هذا الاختيار إلى نسبة (حتى و لو كان في الواقع بورجوازيا ابن بورجوازي .. و إذا كانت الأرستقراطية تحصل على امتيازاتها بالوراثة , فقد أصبح الأمر على العكس من ذلك في المجتمع الرأسمالي والديمقراطي الذي جعل من العامل , في المقام الأول , إنسانا مثل البرجوازي .. وبذلك أصبح التميز مضادا للطبيعة , وأصبح البرجوازي متميزا بقدر ما يلغى في نفسه احتياجاته.

" و الواقع انه إذ يلغى - هذه الاحتياجات , فانه إنما يلقيها في نفس الوقت باشباعها , وإخفائها (متظاهرا في بعض الأحيان بالزهد): فهو يمارس دكتاتورية على جسده باسم عدم الحاجة أو بعبارة أخري , دكتاتورية للثقافة على الطبيعة , فملابسه ضيقة عليه للغاية (كورسيهات , و ياقات , و صيديريات متعبة الخ) . و هو يعلن على الملاء قناعاته (هناك فتيات إذا ما دعين للعشاء , يتناولن طعامهن قبل تلبية الدعوة , حتى يظهرن أمام الناس كالصائمات) . كما أن زوجته لا تخفى

علـى المـلاء برودهـا الجنسـي .. وبـهذا المسـلك الجوانـى , المتسـم بالقـــهر , يؤكـد البورجوازيون , غيرتهم إزاء المستغلين بفتح الغين (ص 717)

بيد أن مشكلة الزهد هذه عالجها ماركس في كتابه راس المال .. ومـن المثـير أن نعقد مقارنه بين نص مـاركس و سارتر في هذا الصدد : فقـد كتـب مـاركس معقبـا على النظرية التي نادى بها سنيور 1836 senior , والمسماة " بنظرية القناعة " كتب كارل ماركس يقول" لا يحظى الرأسمـالي بـالاحترام إلا بقـدر مـا لديـه مـن راس مـال , وهو بهذا مثلـه مثل المكتنز يـهيمن عليـه ولـع أعمـى بـالثروة المجـردة , أي القيمة . غير أن ما قد يبدو لدى أحـد الرأسـماليين خصلـة فرديـة , يبـدو لـدى غـيره, أثرا للميكانيكية الاجتماعية التي ليس هو إلا أحد تروسها .

" فتطور الإنتاج الرأسمالي يتطلب زيادة مستمرة لراس المـال المسـتثمر فـي المؤسسـة , كمـا أن المنافسـة تفـرض القوانيـن الكامنــة فــي الإنتــاج الرأسـمالي , كقوانين ملزمة و قسرية علـى الرأسـمالي الفـردي , فـهي لا تسـمح لـه بـان يحتفـظ برأسمالـه بغير أن يزيده , وهـو لا يسـتطيع أن يسـتمر فـي زيادتـه إلا عـن طريــق التراكم المستمر.

" و إرادته , ووعيه , لا يفكـران إلا فـي احتياجـات راس المـال الـذي يمثلـه . وهو لا يرى فيما يستهلكه شخصيا , إلا نوع من السرقة , أو على الأقل اقتراضا مـن راس المال المتراكم . كما انه في إمساكه الدفـاتر , يضـع مصروفاتـه الشـخصية فـي باب الخصومات , عليه ويعتبرها دينا عليه إلى الرأسمال.

" و أخـيرا , ففـي تراكـم الرأسـمال غـزو لعـالم الـثروة الاجتماعيـة , وبسـط للسيطرة الشخصية , وزيادة لعدد الرعايا , أو هو التضحية من اجل الطمع الجشع.

" غير أن الخطيئة الأولى , تقع في كل مكان , وتفسد كـل شـيء .. فبقـدر مـا تنمـو وتتطـور طريقـة الإنتـاج الرأسـمالية , وبقـدر مـا تسـتتبعه مـن تراكـم الـثروة , يتوقـف الرأسـمالي علـى أن يكـون مجـرد تجسـيد لـراس المـال . ويشـعر " بانفعـال أنساني بالنسبة لذاته وجسده , ويصبح عصريا ومتشككا : إلـى حد انـه يجرؤ علـى السخرية من الزهد الصارم الذي كان يزعمه المكتنز من قبل . فبينما نجد الرأسـمالي

القديم يستنكر كل إنفاق فردى لا ضروري له و لا يرى فيه إلا افتتانا على تراكم راس المال, نجد الرأسمالي العصري قادرا على تحويل فائض القيمة إلى رأسمال عقبه تحول دون الاندفاع وراء شهواته ... فالاستهلاك في نظر أولهما هو استمساك بالتراكم , و في نظر الثاني " كف عن التمتع " كارل ماركس . راس المال الجزء الثالث ص 32 وما بعدها)

وهكذا لا نجد فحسب لدى ماركس وصفا مجسدا وحيا لذلك " الصراع الفاوستى (نسبة إلى فاوست) بين انحدار الرأسماليين نحو اللذة , و انحدارها نحو القناعة , و إنما نجد كذلك تفسيرا علميا لهذا الصراع : فالقوانين الكامنة في الإنتاج وإعادة الإنتاج الرأسماليين في مرحلة معينة من مراحل تطورهما تضطران الرأسمالي الفردي إلى أن يضحى بالاستهلاك الشخصي من اجل التراكم . و في نفس الوقت تصبح كافة المتناقضات الثانوية , وتصبح دياليكتيكية هذه العملية كلها مفهومه تماما , بدءا من التناقض بين طريقة الإنتاج الرأسمالية والرأسمالي الفرد بلحمه وعظمه , و التناقض بين الرأسمالي القديم الذي يقترب من المكتنز , والرأسمالي العصري فما الذي يقدمه لنا سارتر بدلا من كل هذا ؟ مجرد وصف قصصي , يرجع كما تدلنا الأحداث المعروفة مثلما صوره لنا بلزاك في رواياته , في النصف الثاني من القرن التاسع عشر , وهو وصف فاقد للترابط الواقعي , فقد وضع على نفس المستوى , جنبا إلى جنب بخل الرأسمالي , و الياقات الضيقة , كما أضاف إليهما دون ما سبب أو مبرر برودة الزوجة الجنسية , فقدم وصفا أنيني على عموميات مجردة: الطبيعة , والثقافة , و الغيرية , وهى عموميات تنطبق على مالك العبيد في الحضارات القديمة انطباعاتها على الرأسمالي في القرن التاسع عشر

أما التفسير العلمي , فلم يقدم سارتر منه شيئا .لماذا لم يبحث الرأسمالي مثلا عن " تميزه " بالترف الجامح بدلا من الزهد ؟ أن سارتر لم يفسر ذلك , ولا يستطيع أن يفسره , كما فعل ماركس , وذلك لسبب بسيط هو أن الترف المنطلق من كل حد , وهو بدوره و في نفس الوقت حقيقة واقعية مثل نقيضه الزهد

وبمعنى آخر , بينما يقدم لنا ماركس تفسيرا علميا يسمح لنا بان نتفهم تاريخيا أساس التصرفات الفردية , فان سارتر يعبر عن هذه التصرفات بلغة نظرية – أي برطانة هي نتاج لهذا الخليط الكيماوي العقيم .. و إذا أردنا التعمق , قلنا انه بينما يزودنا ماركس بمفهوم مادي ومحدد للتاريخ و للإنسان , يهوى بنا سارتر إلى مفهوم مثالي لا لزوم له ويؤكد سارتر في ختام تحليله بان ذلك " يتعلق بإبداع فردى , وبحرية عملية "(ص719)... وهنا يحق لنا أن نقول أن ما أورده كتمهيد لكتابه بقوله :" إننا نلتحم بغير تحفظ بالمادية التاريخية " (ص31) ليس إلا خداعا و مخاتلة ..

والحقيقة أن ذلك كان محاولة جديدة لاحلال المثالية محل المادية تحت ستار ماركسية أدخلت عليها بعض التحسينات ذلك أن المثل الذي حللناه تفصيلا ليس مثلا وحيدا . و الجزء الأول من كتابه " نقد المنطق الديالكتيكى " يجرى كله على هذا النمط .. و بدعوى انه يبحث في المسلك الجوانى الأبنية " التي ترجع منطقيا قبل هذا الترميم التاريخي للماركسية , إلى مستوى من عدم التحديد و العمومية , اكبر وأعظم "(ص 276) , فانه يقايض بالحاح منظم المادية التاريخية مقابل نوع من علم الاجتماع المعطى , الذي لن تستطيع صوره القصصية ان تخفى فيه ذلك التجريد الأصيل

وأخيرا يقول سارتر : " إذا ما درسنا الطبقة , والكائن المنتمى للطبقة , فسوف يحدث أن نستعير الأمثلة من تاريخ الطبقة العاملة

"غير إننا لا نهدف إلى تحديد تلك الطبقة الخاصة التي يطلق عليها اسم البروليتاريا , وليس لنا من غرض إلا أن نبحث خلال هذه الأمثلة عن تكوين طبقة ما , ووظيفتها المشملة ..الخ" (ص153) وهو ما يعنى أن الأمر لا يتعلق بالنسبة له بالبحث عن ديالكتيكية مجسدة لتاريخ الطبقة العاملة – و إنما هو يؤجل ذلك "إلى آخر مطاف"(ص493) أو إلى الجزء الثاني من كتابه أو إلى اجل غير مسمى – و يدرس بناء انثربولوجيا عالميا هو تكوين الطبقة عموما, و لا يزيد تاريخ الطبقة العاملة في هذا المجال عن أن يكون مستودعا للأمثلة الهدف منه تجسيد

سارتر لفكره , مثله في ذلك مثل تاريخ مجتمع إقطاعي و عبودى . وكما لو كانت عملية تكوين البرجوازية في العصور الوسطى مثلا , و عمليه تكوين البروليتاريا في القرن الثامن عشر تنوعات تاريخية لنغمة وحيدة هي " تكوين طبقة " . يمكن أن ندرسها في ذاتها , دراسة مسبقة , وقبل الخوض في الموضوع . وهذا يؤدى بنا إلى أن نتساءل عن المغزى العميق للسارترية المراجعة.

[3]

و نشير بادئ ذي بدء , إلى أن نقد المنطق الديالكتيكى فضلا عن انه لم يقدم أي تطور خلاق للماركسية , كان مثلا تقليديا – كما يقول سارتر – " لتجديد شباب الفلسفة السابقة على الماركسية " .. وهذا المثل يتضمن إفلاسا مزدوجا فهو أولا : إفلاس للمنهج الظاهرياتى .. ونحن نعتقد أن الوقت قد حان لكي نقول كل شئ في صراحة و صرامة ..فمنذ عشرات السنين وهم يقرعون آذاننا بما يزعمونه من خصوبة ثورية لهذا المنهج الذي كان الغرض منه قلب وجه العلوم الإنسانية , وبوجه خاص الحلول تماما محل الديالكتيكية الماركسية الموضوعية الهرمية , تلك الديالكتيكية التي لم يعد يسمح بالكلام عنها إلا بالإشفاق الشديد .

ولكن , منذ الوقت الذي كان فيه الباحثون الماركسيون يطورون علوم الإنسان , من سيكولوجية الشخصية , إلى علم الاجتماع الديني , ما الذي قدمه من ثم المنهج الظاهرياتى ؟

وكيف نفسر أن سارتر في " نقد المنطق الديالكتيكى " أي في هذا المؤلف الضخم في المنهج الظاهرياتى , كان في كل مرة تقريبا , يسترجع فيها تحليلات ماركس معلنا انه سيصلح من شأنها . إنما يتهرب من كل ما يعطيها قيمتها العلمية ؟

بيد أن ذلك ليس بجديد علية .. و إذا أنعمنا النظر فسنجد انه ليس من قبيل الصدفة أن نجد أن المادة العلمية في مؤلفات سارتر عن بودلير أو الانفعالات مثلا ليست نتاج جهد سارتر نفسه , و إنما أخذها من باحثين غرباء على المنهج الظاهرياتى – مثل الدكتور لا فورج أو بير جانيه – وهم علماء ينظرون إلى علوم الإنسان – بدرجات متفاوتة – باعتبارها علوما تفسيرية أو موضوعية ..

وهكذا يبدو الفيلسوف الظاهرياتى طفيليا على العلوم الإنسانية , فبعد أن أتم هؤلاء العلماء عملهم , ظهر سارتر لكي يترجم في رطانة ظواهرية نتائجهم المدوية البراقة زاعما انه يرفع من فحوى اكتشافها في ذات الوقت الذي كان يعمل فيه على تصفية نواتها الموضوعية .

ونعتقد أن عمل سارتر هذا إنما استلزمته طبيعة الأمور , فالمنهج الظاهرياتى ليس إلا نوعا من التعبير اللغوي الوصفي لوقائع الوعي , وتجسيدا روحيا حديثا لفكرة قديمة هي فكرة الاستبطان . ولو إننا سلمنا بان هذا التعبير اللغوي كان أكثر حصافة من غيره , وانه سمح لسارتر مثلا بالتجديد في الأدب , فانه لم يضيف شيئا متماسكا إلى العلوم الإنسانية , وذلك لسبب واضح هو أن مولد هذه العلوم قد استند إلى تخطيها تخطيا جذريا وصف المعطيات المباشرة للوعى و اتجاهها نحو التفسير الموضوعي للماهية والمنهج الظاهرياتى , من هذه الناحية ليس إلا شكلا من أشكال المقاومة التي تقوم بها مؤخرة الجيش ضد تطور المادية الظافر في علوم الإنسان

ونقد المنطق الديالكتيكى هو كذلك إفلاس للمثالية – أو بمعنى أدق ما يطلق عليه في فرنسا منذ مائة وخمسين عاما الروحية . فالظاهرياتية و الوجودية وان تزينتا بيراع الماركسية فانهما لا تعدوان أن تكونا في نهاية المطاف تلك الروحية القديمة .

ولنطرح هذا السؤال : هل هذه المحاولة السارترية لإقامة علم المجتمع على أساس تحليل الفرد , أي على أساس علم النفس , هي محاولة جديدة لم تسبقها محاولات من قبل ؟ إننا نطلب من القارئ أن يرجع بذاكرته إلى ما تلقاه في مدرسته من دروس الفلسفة ليتذكر المحاولة التي قام بها تارد منذ ثلاث أرباع قرن ... وما حاول تارد إن يفعله مستندا إلى علم النفس في عصره أي إلى كتابات تين و شاركو, يحاوله سارتر اليوم مستندا إلى علم النفس وفقا لفرويد ومدرسة الجشطلت معطيا لها تفسير وجوديا بل وفضلا عن تارد , يجب أن نسترجع تراث فيكتور كوزان , فتراث كوزان أن هو إلا تراث المثالية التي تأخذ نقطة بدايتها من الوعي الذاتي..فمفكروا القرن الثامن عشر المتقدمون أحدثوا بالميتافيزيقا التقليدية النابعة

من الجمود العقائدي اللاهوتي من الضربات ما حدا بالبرجوازية المحافظة في القرن التاسع عشر إلى البحث عن شيء آخر لتبرر به العالم على النحو الذي تدركه به , وكان هذا الشيء الآخر هو الأنا باعتباره نقطة بداية بدلا من الله – و إنما هذا الأنا الذي يعتبر وعيا صرفا أي أنا الكوجيتو الديكارتي . وبهذه الفكرة ظلت المثالية قائمة مادام الوعي ظل اسبق من الطبيعة في الوجود

وأيا كانت الاختلافات بين تنوعات هذه المثالية الذاتية , فمن الواضح أن الوجودية عموما ووجودية سارتر والآخرين , تنبع من هذا التراث الروحي ولم يكن ج .لاكروا مخادعا عندما كتب في نهاية تعليقه على نقد المنطق الديالكتيكي يقول :" أن أهم شئ هو إخلاص سارتر لإنسانيته فهو لم يهجر الكوجيتو أن استعاده الإنسان هو إعادة تقديم العالم الداخلي في الديالكتيك ..ثم ينتهي بعد أن يتسأل عما إذا كان مثل هذا الموقف يجافي المادية قائلا : " اليس ذلك في الواقع تفجيرا للماركسية من الداخل "

وليس في وسعنا إلا أن نعطي ل ج . لاكرو الحق : أن فلسفة من نوع وجودي فلسفة تأخذ نقطة بدايتها من الوعي الفردي , وحتى لو كان سلوكا جوانيا لا يمكن بحال أن تتوافق مع المادية الماركسية التي تعتبر الوعي الفردي في المقام الثاني بالنسبة للمادية الطبيعية و الاجتماعية .أن فشل محاولة سارتر هو عجز آخر للروحية البرجوازية التي تحاول منذ قرن ونصف أن تشيد فلسفة إنسانية حقيقية ذلك أن الإنسانية الحقة لا تنفصل كما يقول ماركس عن الطبيعة أي المادية

ويبقى بعد ذلك أن نفهم هذا الحماس لدى رجل مثل سارتر وغيره في إيجاد مرتكز فلسفي لماركسية يمكن أن تكون في نفس الوقت روحية .

ونقد المنطق الديالكتيكي , بهجماته في ميدان السياسة المعاصرة وكذلك بموقفه السياسي الذي نعتقد انه يمد شباكه في كل مكان , يقدم لنا الإجابة عن هذا التساؤل .. كما قدمته لنا بشكل آخر المقدمة التي كتبها للطبعة الجديدة من كتاب نيزان " عدن – العربية " وخاصة منها قوله:

" إذا كان الآباء يسارين ؟ فما العمل ؟ لقد جاءني شاب يحب والديه , ولكنه

قال بقسوة انهم رجعيان "! لقد أصبحت أنا عجوزا , وشاخت الكلمات معي , فلها في رأسي نفس عمري . وشرد ذهني واعتقدت انه طريد عائلة موسرة , مفرطة الإيمان , أو من الجائز أن تكون ليبرالية تعطى صوتها لبيناى .. ولكن الفتى أزال عنى هذا الضلال بقوله " أن والدي شيوعي منذ مؤتمر تور " كما أن ابن آخر لآب اشتراكي كان يتهم في نفس الوقت الحزبين الاشتراكي والشيوعي... البعض يخونون والآخرون يتخبطون في ظلمات الجهل"

وعندما يكون الأبوان محافظين يؤيدان بيدو , هل يستطيع اليسار أن يجذب الأبناء ؟ أن اليسار قد تعفن , هذه الجيفة التي ستتولد من تحللها السلطة العسكرية, والدكتاتورية والفاشية ولكيلا نبتعد عنه يجب أن يكون قلبنا متعلقا به .. ونحن الأجداد فان اليسار قد صنعنا : عشنا به وفيه وبه سوف نموت

ولكن ليس لدينا شيئا نقوله للشبان : خمسون عاما من الحياة في هذه المقاطعة المتآمرة التي أصبحت فرنسا , يا للخزي لقد صرخنا , وقدمنا احتجاجاتنا ووقعنا الاحتجاجات و أعلنا وفقا لتقاليد فكرنا انه " من غير المقبول ..." أو البروليتاريا لا تسمح بـ ..."..و أخيرا في النهاية نحن هنا : ومن ثم فقد قبلنا كل شيء ..هل نوصل إلى أولئك الشبان المجهولين حكمتنا وثمار تجربتنا القيمة ؟ من استقالة إلا استقالة لم نتعلم إلا شيئا واحدا :" عجزنا الجذري " وفى هذه الصفحة المثيرة يوجد سر " نقد المنطق الدياليكتيكى " بأكمله .. وهو سر ألقى في وجهنا , انه إفلاس سبل البرجوازية الصغيرة في فرنسا في القرن العشرين .

لب الأخلاق عند سارتر
ليس لأن السماء خاوية جائزا كل شئ ..

جانيت كولومبل *

همـاذان . بعد خمسة وثلاثين عاما من تأليفهما بين أيدينا : دفتران في الأخلاق ، تلك الأخلاق التي نادى بها سارتر في كتابه "الوجود والعدم" وهو يسائل الحرية أما هو، وقد انهمك في مختلف مشروعاته ، فكان قد نسيهما . أضاعهما . لكن من أتيح له حظ قراءتهما مرة فلن ينساهما عمره . بعض الفقرات فيهما جد موجزة ، وبعضهما تؤلف تفصيلات مطولة بديباجة فلسفية مرصوصة . وهي مذهلة بانفتاحها ، ببعدها التوكيدي . بلهجتها لهجة الفتح . وبحداثة الفكر النقدي . وكلها تستمد رشاقتها من غياب الروح الجدي أو روح الأهمية غيابا جذريا .

ولعلها كذلك لأنها بنت الأعوام التي تلت الحرب 1947-1948، عندما شهر سارتر الوجودية التي عرفها بأنها "لا مرجعية" الفرد إلى التاريخ شهرها في وجه فلاسفة التاريخ ، من غير أن يقع في نقل بيانهم .

أن هذه النصوص القديمة محاينة ، أنها من جهة تجيب عن التشديد الأخلاقي من جانب أولئك الذين . أمام تبدد الأوهام . أمام الأزمنة ، والحروب والركود في السياسة لا يريدون أن يقتنعوا بإثبات ذلك ، ومن جهة ثانية فهي تسبب البلبلة لأولئك الذين يلجؤون ، من أجل مقاومة ما تقدم ، إلى "القيم العليا المسطورة في السماء المعقولة" ، إلى الناموس وإلى المعتقدات والروحانية . لأن الأخلاق التي يعرضها سار تر الحادية مدروسة: "لا من اله ، ولا من أنا أراني في حبور" وهي تطابق هذا التوكيد : "أنني أراهن على الإنسان ، لا على الله" ويستهل سارتر هذه المقطعات بعرض أخلاق مطابقة للدين أخلاق لا غاية لها إلا ذاتها ، ومطابقة كذلك "لأخلاقية" ينبغي أن تقوم على "اختيار العالم" وليست شيئا خارج ممارسته

---

* أستاذة الفلسفة بجامعة ليون بفرنسا .

وغايته . لا تصعيد إلا في الفن :"أن الرسام لا يرسم إلا لأنه يريد المضي إلى أقصى غايته ، أما الإنسان فلا يقدم شرابا إلا ليعدم العطش ، وعندما نشم زهرة ففي رائحتها تتحدد نمائية العمل" لا أكثر ، ولا أقل ، لا أثر للأيدولوجيا. وليس هذا من السهولة بحيث نظن.

يضاف إلى ذلك أن هذه "الأخلاق المشخصة" أن تكن ممكنة فإنها ليست في أية حالة ، بنت الأمر . وهي ، على نقيض الأخلاق المجردة تجانب الشمولي كما تجانب طقسية القانون التي لا تقيم علاقات إلا بين شخصيات أو أشخاص حقوقيين . ولا شك في أنها تنطوي على إلزام يستدعينا ، وعلى تحول في شعورنا ووعينا المتلقي بحيث "لا نكون مجرد حصيلة لما صنعوا منا" لأن "الإنسان ليس شموليا" أن أول حادث في التاريخ هو عدد الناس فمتى وجد ناس ، وجد تعدد قائم على الاختلاف ، وما "الشمولي المشخص" الذي يجب أن نكشف عنه النقاب سوى "شبه" أو هو شمول "منحول" أي على وجه الدقة الشمول الشكلي للقانون.

واقفا ضد الإنسان الآلة ، ضد الإنسان العددي ، ضد الزعيم الذي أضاعه روح الجدية ، ضد الغفلة ذات الألف رأس ، كان سارتر يتحرك في غمرة الاختلافات ويستمتع بها "آلاف وآلاف من الأماسي المتماثلة في مطعم على ضفة الماء . تخترع كل مرة ، ويجدد اختراعها فهي مجددة متماثلة . أن الشيء العام يمكن أن يعاد اختراعه ولكن لا يمكن أبدا أن يكون آليا فروق ومكرورات . أن العلاقات بين "الذوات" هي التي تجعل من الإنسان شمولا كاذبا لا يمكن الحديث عنه "إلا تباعا" لمواقف "تؤلف مجتمعات ولكنها لا تؤلف شمولا" أن الشمول المجسد هو مجموع البشر الذين يوجدون في ظرف تاريخي بعينه "وينادي في مكان أخر من ملاحظات وفقرات" أن الموقف لا يتحدد بالسلبية ، ولكن لأنه تسبب بوجود هذه الدفاتر لإقامة أخلاق تجعل من الإنسان خالقا . أنها تقدم العمل الذي يثبت حالة الاحتمال ولقد كانت هذه في "الوجود والعدم" قلقا تدميرا غيابا قصورا، وثابت أن هذا المعنى السلبي لم يجر إنكاره : فالتفاؤل ليس وصية يوصى بها ، وهو

يقوم على النظر إلى كل موقف أخلاقي على أنه ممكن دوما حتى ولو نفذ إلى قلب هذا الإخفاق: "في الحقيقة أن الأخلاق إنما تأخذ مكانها في جو من الحبوط ويجب أن تحبط إذ ما أن يفوتها الوقت ، أو تسبقه ، إلا وأنه في قلب هذا الإخفاق يترتب على كل منا أن يحمل مسؤولياته الأخلاقية ، وعلى هذه الصورة تكون الأخلاق قريبة من الشعر ، الذي هو مطلق، وبالتالي هو خيبة حتمية .

ولكن هذا لا يمنع من أن نعيش حالة الإمكان كفرصة أو حظ بالنظر لازدواجيتها، أن هيجل بسبب من نقص" الحسية " لديه لم يدرك أن الخلق ليس عليه أن يمر بالسلب : "أن العمل خلق وليس الخلق هو السلبية" . وآني لا اخلق شئ آخر غير نفسي والعالم معا وهذا فإن الحقيقة الإنسانية هي خلق لذاتها خارج ذاتها عندما اخلق ، فآني أنجو وأتعرض للغيرية ، لأني في قيامي بالعمل أهب نفسي للأخر. وانه "لو كانت نظرة أحد الأدعياء، غير المتفهمة ، لإحدى لوحات بيكاسو لا تغير منها شيئا " فذلك لا يمنع :"أن على أن أضيع نفسي لكن أجدها" . ولهذا فإن كل خلق هو وجد ومعاناة حيث "ذاتيتي" لا يفلها عن التحقق كونها سرقت منى واندمجت بذاتية الأخر . ومرة ثانية يناقض سارتر هيجل . فالأخر ليس تخريبيا دوره لأن الإفقار الذي يسببه هو في الوقت ذاته تجديد :"أن المطلوب هو أن نومي أن ينظر ألي البذل المطلق واللامحدود كهوى حقيقي وكوسيلة وحيدة للعيش . فليس سبب للعيش سوى العطاء "بهذا الإلحاد الجذري ، وهذه القدرة الخلاقة لا يطالب سارتر بمجرد موت الله بل بموت الأنا ("التخلص من الأنا") "وهو يدين أيضا كل إستشراق وتنبؤ. " أن علم التاريخ يقتل التاريخ لأنة يلغى الزمن" والحرية تقلب نظام كل شئ مادامت تحمل معها حالة عدم إمكان التوقيع . "وهذا فإن التاريخ يصنع بالضرورة في الجهالة" وكذا لا يسعنا أن ننشط إلا من اجل أناس نحن على صلة بهم : معاصرينا ، والجيل القادم ،" المضطهدين هؤلاء ..." ولكن ليس لأجل طويل " وخاصة عندما يتطلب الأمر تبرير الفساد الراهن أو الوسائل المستخدمة باسم مستقبل أفضل ، أن الفترات المعيشة في حقبة في حالة صيرورة هي مستقلة في تاريخ ليس له نهاية ، وتتكون موصليته من اللا موصوليه .

أي غض من شان فلسفة التاريخ التي كانت في أوجــها ، هـذا فـي حين يبقـى سارتر حسب تعبيره هو من "بقايا الفوضوية" .

وهو وإن كان يضع هيجل في قمة الفلسفة ، ألا أنه يفعل ذلك لكي يكـون أقـدر على النيل منه وعلى ثقب أسطورة رمحه

آلا وان ما يمـيز التـاريخ هـو الغيريــة: "أن المحـرك الحقيقـي للتـاريخ وهـو الغيرية أرحب من الديالكتيك ويحتويه . أن الديالكتيك ضرب من الغيرية .

وهكـذا فـان التـاريخ هـو الأخـر :الأخـر فينـا ، سـواء كـان الفكـر أو المانــا أو اللغة....والغيرية قد تنقلب ألي ضياع يمارس اضطــهادا محـدودا فـي الحـالات التـي ينتقل فيها ألي الغير ثقل الأخر باستعباده((إذا أن الحرية وحدها عرضة للاسـتعباد: فلا يمكن مثلا استعباد ألــه للكتابـة وينـوه سـارتر فـي هـذه المناسـبة بأوضـاع تـهيئ الاضطهاد كالطفولة. والأنوثة، والجهل ،(والحيوية) علي الخصوص .

وهكذا فان(الضيــاع يبقـي الاضطــهاد ، والاضطــهاد يبقـي الضيــاع .) ممـا لا يدعو، كما يقول سارتر ، للتفاؤل ويفسر التواطؤ المألوف بين المضطهد والمضطهد (بفتح الهاء) (كالتواطؤ بين الرئيس ومرؤوسة). ويقـول سـارتر: (ثمـة فـي الواقـع عالم يجب أن نمسك بــه هـو عـالم الضيـاع والمضطـهد (بـالفتح) يسـار ع أليـه بقـدر مسارعة المضطهد.) وهذا التحليل للضياع لا يمكن بدونه فــهم مفـهوم الحريـة الـذي ينادي به: "الإنسان قضي عليه بالحريـة" وذلـك لا بـالمعني الانطولوجـي فحسـب ، "الإنسان لا يوجد أولا ليكـون فيمـا بعد" بـل أيضـا بـالمعني الأخلاقـي : فمـهما يكـن الالتزام ، أو الحدث أو المصيبة التي تنزل بنا فان باقة إمكاناتنـا لا تفتقـر مـن جـراء ذلك ،بل تتجدد انطلاقا من العقبة المعترضة.

والحال أن التاريخ هو"الآخرون ،هؤلاء الذين لا يجري الكلام عنـهم النسـاء. الشرق (400 مليون نسمة) والمشتبه بهم ...وهكذا فان سار تر يفضح دعوى هذه الفلسفات الغريبة التي تنظر ألي الجزء علي انــه الكـل ، وتقيـم خرافـة التـاريخ الـذي

يوحد بين الناس مقام الله الذي أعلنت موته. ويطالب في وجه هذه الفلسفات بفهم للحياة وروح الحقبة التاريخية.

وهكذا فان التاريخ ليس كلا . فمن جهة "يخرج الإنسان منه في كل لحظة " بما يترقب أو بما يتخيل ، وبالشعر ، والأخلاق .وهو يقاومه كفرد لا يختصره التاريخ .ومن جهة ثانية فان التاريخ يغوص في المادة ، والجسد والرغبة ، والسحر، وثمة مجتمعات دعيت مجتمعات بلا تاريخ ، ويسميها سار تر ((بدائية)) كما انه يوليها كبير اهتمامه .

إن الباحثين غالبا ما يتجاهلون أهمية الجسد ، والرغبة أو الاشتهاء ، والسحر عند سار تر . مع انه يتحدث عنها لا في كتابه المجمل في نظرية الانفعالات فحسب بل في ((الوجود والعدم)). وهو يرفض جملة واحدة ((أولية المعرفة)) مبينا تجاوزها بالتجربة الحية، فتبادل الأجسام في المداعبة محاولة من أجل محاولات التقابل الاروتيكي في الحب ، حيث يعطي كل إنسان جسده متعرضا لخطر الامتلاك من قبل الأخر ، ورغم الإخفاق .

ذلك أن صعوبة الأخلاق عند سارتر متأتية من النسبة أو الصلة بالأخر ، كيف نرسي التأكيد ((بان حريتي متضامنة وحرية الآخرين))أو نؤكد وجودنا أخلاقيا ألى جانب المضطهدين . إذا ظلت الانطولوجيا فردية. في الوجود والعدم نصادف الأخر ، انه ليس كائنا ((من اجل ذاته)) وإذا كانت الحرية هي أساس القيم في مقابلة الغايات القصوى فكيف يسوغ لنا أن نفصل توجها لاحقا علي الآخر؟

هذه الحقيقة يدركها سارتر ، يتتبعها من أول ((دفاتره)) حتى آخرها : انه ينوه بضرورة السعي لفهم الحريات .مما لا نجده في ((الوجود والعدم)) ويحاول ، اعتماد علي السماحة والبذل ، إقامة علاقات متقابلة وأخوية . وهذه الكلمة التي لا ينطق بها الآن ، ستكون ذات أهمية كبري . حين عاد سارتر في سنواته الأخيرة لأبحاثه الأخلاقية إذ أبان سار تر أن الأخلاق لا يمكن قيامها علي الحرية وحدها ، وأن أساسها الثاني هو الإخاء وانه لواجب أن يكون الإخاء ممكنا رغم الإرهاب

وهذا الإمكان ينبغي أن نرسي أسسه . وحينئذ يجد له سارتر مصدرا جسديا ((بين أخوة لأنهم ولدوا من أم واحدة)) (المقابلات الأخيرة عام 1980) أهو مصدر خرافي ،عاطفة متأصلة يوضح لنا سارتر أهميتها في ((أبله العائلة)) حيث نظره الطفل الأولى ألي أم إنما هي تبادل ، بحيث أنه مهما يدخل علي هذه العلاقة مستقبلا من غش وزيف ، ومهما تصبح مضيعة ، يبقي التبادل ممكنا بفضل هذا الأصل .

أن هذه الافتراضات التي اعترض مسيرتها الموت ، تبين علي كل حال إلي أي حد عني سارتر طوال حياته بالبحث عن أخلاق شخصية وعن إمكانها الانطولوجي فإذا كانت الحرية التي هي أساسها لا تردنا إلي شمولية القانون ، وإذا كانت السماء خلوية فذلك لا يعني أن كل شئ جائز ومباح الآمر كله متعلق بالصلة بالآخر الذي بدونه لا وجود للذات الأخلاقية .

سارتر بين الوجوديين(*)

مراد وهبة(**)

عنوان هذا المقال ينطوي على سؤال : من هو الوجودي؟

قد يقال أنه من يدور تفكيره على الوجود ، ولكن من الفلاسفة لم يفكر في الوجود ؟ لا احد. يقول كيركجور: إن سقرط كان وجوديا. ونستطيع أن نطبق هذا القول على عدو لدود لسقراط هو نيتشه إذن من هو الوجودي؟ قد يقال انه من يقرر أن الوجود سابق على الماهية غير أن هيدجر. وهو أحد فلاسفة الوجود - يرى أن تحديد ماهية الإنسان ووجوده شيء واحد. يبدو إذن أن تعريف الوجودي بالإيجاب ليس ممكنا ، يبقى تعريفه بالسلب. والتعريف بالسلب يفيد أن الوجودية ليست فعلا وإنما هي رد فعل.

ودليلنا على ذلك الأب الروحي للوجوديين سيرن كيركجور(1813 – 1855) فهو ثائر على هيجل (1770- 1831) بسبب مبدئه القائل بأن ((كل ما هو موجود هو عقلي ، وكل ما هو عقلي هو موجود)) . ومن شأن هذا القول وضع الوجود في مذهب فينتفى الوجود، لان الوجود، في حقيقته ليس للمعنى الكلى كما يتصوره العقل، وإنما هو للذات المفردة، وهى نسيج وحدها **sui generis** ولا تقبل التكرار.

وهنا يثار سؤال: هل من علاقة بين الذات المفردة أو الأنا وبين الآخر؟ علما بأن الآخر قد يكون نسبيا مثل الذات الإنسانية ، وقد يكون مطلقا مثل الله.

انقسم الوجوديون إلى فرقتين: فرقة تقرر وجود المطلق وتحاول الكشف عنه. من هذه الفرقة نذكر كارل يسبرز (887 1-1969) وجبرييل مارسيل (889 1973-1). وفرقة أخري تنكر هذا المطلق وتقصر البحث الفلسفي على الوجود

(*) فصل من كتاب سارتر مفكرا وإنسانا ، دار الكتاب العربي، القاهرة

(**) أستاذ الفلسفة المتفرغ ، كلية التربية جامعة عين شمس، مصر

الإنساني على التخصيص، والوجود على الإطلاق. من هذه الفرقة نذكر مارتن هيدجر (1889-1976) وضيف الجمهورية العربية المتحدة في هذا الشهر جان بول سارتر (1905-1980)

ونسأل: أين يقف سارتر بين هؤلاء الوجوديين؟ يشير سارتر في كتابه "الوجود والعدم " إلى تأثير هيدجر ثم كيركجور. أما في مؤلفه " نقد العقل الديالكتيكي" (1960) فيضع كيركجور في المرتبة الأولى من حيث درجة التأثر الفلسفي. ومع ذلك فليس في الإمكان تحليل الفلسفة السارترية استنادا على هذين الفيلسوفين. فسارتر، مثله كمثل أي فيلسوف لا يمكن عزله عن الاتجاهات الفلسفية المتباينة. الاتجاه العقلي ممثلا في أنقى صورة له عند هيجل، والاتجاه الفينومنولوجى عند مؤسسه ادموند هوسرل(1859- 1938)الفكرة المحورية في كتاب"الوجود والعدم"هي التمايز بين الوجود في ذاته l'etre en soi و"الوجود لذاته" l'etre pour soi الوجود في ذاته مليء ومعتم ومتكتل. ولهذا يقال عنه ((هو ما هو))، (أ) هي (أ)، أي أن (أ) توجد في تطابق لا نهائي مع نفسها دون أن يوجد فيها أدنى ثنائية أو أي فراغ بين جزء منها وجزء آخر. وهذا يعنى أن الوجود في ذاته ليس في داخله أية ثغرة يمكن أن ينفذ منها العدم (الوجود والعدم،) مثل وجود العالم الذي يحيط بنا، أو وجود أي موضوع مادي يحيط بنا. أما الوجود لذاته فهو غير متطابق مع ذاته، أي أنه ليس هو ذاته، ويسميه سارتر الوعي . والوعي يأتي إلى الوجود على أنه انفصال مما هو موجود. فهو إذن يتطلب العالم الموضوعي المعطى.

إذن " الوعي هو وعى شيء ما " (الخيال، 144) أعنى أنه وعى متجه إلى موضوع ما، وهذه الفكرة مأخوذة من هوسرل وتسمى القصدية intentionnalite. وهى الفكرة التي تربط ربطا وثيقا بين الذات والموضوع بما تقيمه بينهما من إحالة متبادلة. وهذه الفكرة قد أخذها من قبل سارتر أستاذه هيدجر. بيد أن هيدجر لم يكن مجرد ناقل للفكرة عن هوسرل. فهوسرل لم يكن أمينا على

مبدأ القصدية، إذ هو قد جعل موضوع القصدية noeme غير واقعي ، متعلقا بفعل القصديــة noese (الوجـود و العـدم ، 28) فظـل حبيـس الوعـي منعــزلا عــن الموضوعات العالمية ، ومن ثم انحاز إلى التصورية idealisme من حيث لا يريد. أما هيدجر فقد كان- على الضد من هوسرل- أمينــا علـى المبدأ، فمضـى مـن الوعـي إلى الوجود الواقعي العالمي . ومن هنا اكتشف مبدأ هاما هو (الوجود- فـي- ا لعـالم) in- der- welt-sein العالم، عنده، يشتمل علـى الأشياء والأحياء. وهذه جميعا مجرد أدوات يسـتخدمها الموجـود الإنسـاني لتحقيـق إمكانياتـه. وكل أداة تحيـل إلـى غيرها من أجل هذا الموجود، أي أن كل ما في الوجود بالنسبة إلى الذات يحمل طابع الإحالة. وهكذا تكون فكرة (الوجـود- فـي- العـالم) هـي الفكـرة الجديـدة المؤلفـة مـن فكرتين هما القصد والإحالــة، وهمـا مـن أفكـار هوسـرل. وبذلـك يسـتطيع هيدجـر أن يؤسس علما للوجود يعجز عن تأسيسه هوسرل بحكم انزلاقــه إلـى التصوريــة. غيـر أن سارتر يأخذ على هيدجـر أنـه مـن أجـل تأسيس علـم للوجـود قـد اغفـل وصـف الوجود الإنساني وتحليله.

ونسأل: ما الذي يستطيع سارتر أن يفعلـه حتـى لا يغفـل الوجـود الذاتـي؟ أن سارتر يعود إلى مصدر النبع للفينومنولوجيا وهو الكوجيتو الديكارتى ، ويتخـذ منـه نقطـة البدايـة لانطلاقـه الفلسـفي مـن حيـث أنـه المظـهر الأول للوجــود. فــالكوجيتو ينطوى على تقرير وجود الأنا. غير أن سارتر يعيب على ديكارت تحديـده للأنــا علـى أنه جوهر ماهيته التفكـير. ومعنـى هـذا التحديـد أن الأنــا حـاصل مسبقا علـى ماهيـة معينة، ومن ثم فان فعله لاحق لهذه الماهية.

وهنا يتساءل سارتر: كيف يمكـن للتفكير مـن حيـث هـو ماهيـة أن يستوعب أفعال الأنا، في حيـن أن التفكير ليـس إلا مظـهرا مـن مظـاهر فعل الأنـا؟ الفعل إذن سابق بالضرورة على الماهية، أي على التفكير ومن ثم فالأنا- من حيث هـو وجـود- فاعل قبل أن يكون مفكرا. وهذا يعنى أنه من غير فعل الوجود لا يوجد موجود يعرف ويفكر، ومـن هذه الوجهـة يقـول سـارتر بـأن الوجـود سـابق علـى الماهيـة ويقصد

بالوجود وجود الوعي.

والوعي من حيث هو بلا ماهية لا يمكن أنا يكون موضوعا لنفسه. ولهذا فهو متجه إلى موضوع ليس إياه. يقول سارتر (إن الوعي موجود يثار بصدد وجوده أشكال وجوده من حيث أن هذا الوجود الأخير يتضمن وجودا أخر سواه) (الوجود والعدم،29).

الوجود إذن عند سارتر يتضمن وجودين: الوجود لذاته وهو الوعي ، والوجود في ذاته وهو الموضوع الخارجي المعطى. والعلاقة بين هذين الوجودين هي علاقة انفصال واتصال في وقت واحد. فالوعى في إدراكه للموضوع متمايز منه، ولكنه ليس منفصلا عنه إذ هو- أي الموضوع- يقع في مجال الإدراك. وهذه الظاهرة يسميها سارتر (سلبية الإنسان)negativite فأقول مثلا (إنني أرى حجرا، ولكني لست أنا هذا الحجر). وهذا السلب ينطوى على (المفارقة) transcendance بمعنى أن الوعي يفارق ذاته ويفارق الأشياء. وهنا يثار سؤال: إلى أين يتجه الوعي عندما يفارق ذاته؟

قد يكون الاتجاه رأسيا نحو الله وبذلك يتخذ طابعا دينيا كما هو الحال عند كيركجور ويسبرز، وقد يكون الاتجاه أفقيا وبذلك يتخذ طابعا باطنيا كما هو الحال عند هيدجر، وهذا هو الجديد في معنى المفارقة كما يقرره هيدجر. فهذا الفيلسوف يرى أن ثمة مفارقة أو (تجاوزا) نحو العالم. (نحن في العالم) بهذه السمة يصف هيدجر وجودنا، فنحن بالطبيعة خارج أنفسنا وهذا ما تعنيه كلمة وجود لدى هيدجر، إذ أن كلمة (وجود) تعنى (خروج ex) الإنسان من الحالة التي هو عليها " ليضع نفسه sistere في المستوى الذي لم يكن عليه من قبل. فالوجود إذن هو فعل الخروج ذاته.

وقد يبدو هذا القول بديهيا. غير أن قليلا من الفلاسفة هو الذي أكد علاقتنا الأساسية مع العالم. فديكارت وضع حقيقة العالم موضع الشك في بداية تفلسفه، ووضع كانط أيضا فكرة العالم موضع الشك. أما بالنسبة لهيدجر فقد جعلنا مفتوحين

دائما على العالم. وفى إحدى محاضراته يضع نظريته في مقابل نظرية المونادات عند ليبنتز. فالمونادات ليس لها أبواب أو نوافذ، إذ كل منها مغلقة على ذاتها. أما الأفراد ، عند هيدجر، فليسوا كذلك لأنهم في علاقة مباشرة مع العالم.. في الشارع إن صح هذا التعبير. المفارقة إذن عند هيدجر تتحقق داخل نطاق العالم.

وفى نفس اتجاه هيدجر يسير سارتر. فالوعى، عندما يفارق ذاته، يتجه إلى موجود آخر من الموجودات العالمية. وهو في هذا الاتجاه إنما يظل في مستوى أفقي مع هذه الموجودات. ثم يلاحظ سارتر أن المفارقة الباطنية من شأنها أن يمتنع معها التأليف بين الوجود في ذاته والوجود لذاته من أجل إقرار مطلق على نمط مطلق هيجل. إذ أن من المعروف أن التفرقة بين الوجود في ذاته والوجود لذاته إنما هي تفرقة نقلها سارتر عن هيجل. فهيجل لا يستطيع أن يتصور الوجود على أنه ملاء بحت. ذلك أن الوجود الخالص ، في رأى هيجل، تجريد خالص، وفى هذا التجريد نهمل كل تعيين وتحديد. ومعنى هذا أننا ننظر إلى الوجود نفسه كأنه خاو، اى هو واللاوجود سواء. أما عند سارتر فيمتنع التطابق التام بين الوجود في ذاته والوجود لذاته. وامتناع هذا التطابق مردود إلى الفارق الجوهري بين الوجودين، الوجود لذاته زماني في حين أن الوجود في ذاته لازماني.

من أجل ذلك لا يوجد أي مبرر لوجود اله- على النمط الهيجلى- عند سارتر. وبذلك يفترق سارتر عن أبيه الروحي كيركجور . فالمفارقة، عند هذا الأب ، تتحقق على مستوى رأسي بمعنى أن الذات في توحدها وإحساسها بالإثم تجد نفسها أمام الله، فلا معنى للاثم إلا إذا كان (تجاه اله) ذلك أن المعنى الوجودي العميق للاثم يقوم في التباين بين الإنسان والإله. وبقدر ما يحس الإنسان بهذا التباين بقدر ما يكون إحساسه بالإثم . أما فقدان هذا الإحساس فانه يفضى بالإنسان إلى العدم، إذ يحيا في دوامة العالم غافلا عن ذاته وكيانها الإلهي ، يسعده أن يكون شبيها بالآخرين وكأنه واحد في قطيع. أما الأوحد فهو في قمة الإحساس بالتباين اللامتناهى بينه وبين الإله ، وبالتالي في قمة الإحساس بالإثم. وهكذا يكون الوجود هو القيمة

العليا وهو الإثم في وقت واحد . ويصبح الفرد الموجود مهموما هما أساسيا، ومهتما اهتماما لا نهائيا بالوجود. فان مصيره يتوقف على علاقته بالله ، فأما إلى آلام أبدية، وأما إلى أفراح أبدية. فالفرد على علاقة بما يسميه كيركجور (الآخر المطلق) الإله بلا جدال، ولكنه في جوهره مخالف للفرد مخالفة مطلقة. وما أن يدخل الأوحد المجال الديني حتى يجد لزاما علية أن ينتقل من دين يظل قريبا من الفلسفة إلى الدين الحقيقي الذي يصدم العقل ، لأنه تأكيد للتجسد باعتباره الفكرة القائلة بأن ما هو أبدى يولد في لحظة معينة، ويأخذ مكانه في موضع معين وساعة معينة من التاريخ.

وأغلب الظن أن كيركجور في إيمانه بالله من خلال الإثم كان متأثرا بالعقيدة المسيحية من جهة، ولحياته العائلية من جهة أخرى. وعن الحياة العائلية يروى كيركجور في (يومياته، 1، 60) ما سمعه من أبيه بأن (ثمة خطايا لا يستطيع الإنسان النجاة منها إلا بعون خارق). وبفضل هاتين التجربتين، الدينية والعائلية، أمن بالله من غير طريق العقل وكأنه يردد ألعبارة المشهورة التي وصلت إليه (أو من بما هو لا معقول)

أما سارتر فبفضل غياب هاتين التجربتين من حياته لم يجد أي مبرر لمجاوزة الموجودات الطبيعية إلى موجود فائق للطبيعة، أو إلى (الآخر المطلق). وهو في هذا يتفق مع أستاذه هيدجر. ففكرة الوجود، كما يتصورها هيدجر، لا تحتمل فكرة(ما فوق الوجود) ذلك أن الوجود يتصف بالزمانية، وبالأخص المستقبل من حيث أن الوجود مهموم مقدما بتحقيق إمكانياته. أما (ما فوق الوجود) فهو، من مفهومه، يتجاوز الزمان، ومن ثمة فهو بلا مستقبل، أي بلا إمكانيات يهتم بتحقيقها.

وسارتر ، من حيث استبعاده للإله، يقف عند حد وسط بين كيركجور ومفكر وجودي آخر هو يسبرز . إذ أن يسبرز يسلب المفارق من الطابع الديني الذي- يتميز به عند كيركجور . يقول يسبرز في كتابه عن (الحقيقة، 631) أن المفارق ليس له من كينونة إلا من أجل الوجود الذاتي existenz وليس من آجل الوجود

الطبيعي dasein بمعنى أن المفارق ليس له علاقة بما هو تجريبي. ومع ذلك فثمة تمايز بين المفارق والوجود الذاتي. فهذا الوجود حرية في حين أن المفارق لا ينطوي على أية حرية، فهو مجاوز للحرية والضرورة في وقت واحد. ثم إن الوجود الذاتي اتصال بمعنى أنه ليس ثمة وجود حقيقي من غير اتصال بين الذات وغيرها من الذوات. وفى هذا نراه يقول ((إن نقطة ابتدائنا- سواء أكنا في دائرة الفكر أم في دائرة الفعل- هي باستمرار تلك العلاقة القائمة بين إنسان وآخر، أو بين فرد وآخر)). أما المفارق فيعلو على أي اتصال، إذ هو في وحدة ثم هو مطلق. ومع ذلك فان المطلق لا ينكشف إلا من خلال علاقته بالوجود الذاتي. غير أن أية محاولة لتعريفه مصيرها الفشل. فالمطلق مجهول إذ هو لا يصلح أن يكون موضوع تفكير، أو موضوع صلاة. وإذا قيل عنه انه ملاء لا متناه فليس في هذا القول أي خطأ . ومع ذلك يمكن أن يقال عنه انه سلب لا متناه. والسلب اللامتناهى عدم. إذن المطلق عدم. والعدم قد يؤخذ على معنيين: إما أن يكون العدم بمعنى ما فوق الوجود، وأما أن يكون بمعنى اللا وجود المطلق . ولهذا فان الفكر في مجال المفارق لا يستطيع أن يفكر في شيء ، وإنما يفكر في العدم.

وهكذا ينتهي يسبرز إلى نوع من الوثنية. فليس ثمة علاقة بين الذات المفردة والمسيح كما هو الحال عند كيركجور. غير أن ليس ثمة استبعاد للمطلق كما نرى عند سارتر. ورغم ذلك فنحن في فلسفة يسبرز، لا نصل أبدا إلى هذا المطلق الذي يفاخر هيجل ببلوغه. فالمطلق شيء خفي لا ينكشف إلا من خلال الرموز أو(الشفرات).

ونسأل: ما الشفرة؟

يجيب يسبرز بأنها (اللغة التي ينطقها المفارق فيقترب من الإنسان ، غير أنه لا يقترب بذاته على الإطلاق) ولغة المطلق على ضروب ثلاثة: الضرب الأول مباشر ومصدره التجربة. والضرب الثاني لغة الإنسان ذاته وتدور على الأسطورة والوعي والفن. والضرب الثالث لغة العقل. ومع ذلك فليس في إمكان الإنسان أن

يفهم هذه اللغات فهما يقينيا، وبالتالي فان الإنسان يحس (بالإخفاق) في فهم المطلق وهذا الإحساس بالإخفاق بدوره يعتبر شفرة، إذ أن في إخفاق كل موجود متناه ما يؤذن بوجود اله لا متناه.

هذا هو حال الإنسان إزاء مطلق مجهول فكيف يكون حاله من غير مطلق على الإطلاق، أي من غير اله، على نحو ما يرى سارتر؟ إن الإنسان، في هذا الحال، يشعر بالهجر ، فالإنسان مهجور ومنعزل لأنه ليس هناك اله. وماذا يترتب على هذا الشعور بالهجر؟

شعور بالقلق والحصر النفسي. يقول سارتر (ينشأ القلق عندما يرى الوعي نفسه مقطوعا عن ماهيته بواسطة العدم أو مفصولا عن المستقبل بواسطة حريته نفسها) (الوجود و العدم،73) القلق إذن يثير ثلاث مسائل: العدم والحرية والزمان.

ونسأل: هل من جديد في تصور العدم من خلال القلق؟

الواقع أن العرف الشائع في تاريخ الفلسفة يصور العدم إما على نحو عقلي ، وأما على أنه وهم وخداع بصر. النحو الأول نعثر عليه عند الأقدمين من فلاسفة اليونان أمثال أفلاطون وأرسطو. فأفلاطون يرى أن الخطأ هو تصور اللاوجود. وأرسطو يفسر العدم بثلاثة معان: المعنى الأول يفيد السلب كما يفهم في الحمل، والمعنى الثاني هو كما عند أفلاطون. والمعنى الثالث يشير إلى أن العدم هو القوة في مقابل الفعل. ويذهب كانط، وهو من الفلاسفة المحدثين إلى ما ذهب إليه أرسطو إزاء المعنى الثاني، فكانط يرى أن ألعدم هو السلب المنطقي العقلي (عبد الرحمن بدوى: الزمان الوجودي ، 198- 199). أما النحو الثاني، وهو تصور العدم على أنه وهم، فنراه عند برجسون إذ يقول أن العدم ليس بشئ وما هو إلا تصور باطل كتصور دائرة مربعة والسؤال ألقائل: لماذا كان ثمة وجود أولى من العدم؟ سؤال لا معنى له لأنه يفترض أن ألوجود هزيمة للعدم مع أن العدم ليس بشىء. (التطور الخالق 298).

أما هيدجر فهو أول من أثار مسألة العدم من الناحية الوجودية. وهو لم

يكتشف العدم إلا من خلال حـال القلق. فثمـة قلـق أصيـل يفاجئنـا فـي لحظـات نـادرة نحس معه وكأن الوجود قد فني. والسبب في هذا الإحساس بالفنـاء أن الإمكانيـات لا تتحقق دفعة واحدة، ذلك أن تحقق إمكانيـة معنـاه سلب لإمكانيـة أخـرى. و مـن ثمـة يلزمنا العدم بتصور التنـاهي الضروري فـي طبيعـة الوجـود، وأنـه بـهذا شـرط لكل موجود وعنصر جوهري في تكوينه.

وقد ألف هيدجر كلمة (إعدام) neantiser لكي يصف فعل العدم. فـان هـذا العدم يعدم كل شيء ونفسه أيضا. فهو عدم فاعل يجعل العالم الذي خرج منه يـترجح على الأسس التي وضع عليها، وهـو الأسـاس السلبي للوجـود، والـذي انفصـل منـه الوجود بنـوع مـن التصدع. وفـي التذييل الـذي يتضمنـه كتيـب (مـا الميتافيزيقـا ؟) يقول هيدجر " إن هذا العدم الذي يختلف عن كل الأشياء المعينة لا يمكـن أن يكـون شيئا آخر غير الوجود نفسه) ومعنى ذلك أن هيدجر يربط بين الوجود والعدم مستندا على الشعور بالقلق.

وهكذا يفعل سارتر، غير أنه يربـط بيـن القلـق والحريـة أكثر ممـا يربـط بيـن القلق والعدم. فان كان القلق، عند هيدجر،هو علة الشعور بـالعدم ، فـهو (أي القلـق) عند سارتر معلول للحرية. يقول (القلق هو كيفية وجـود ألحريـة كواعيـة بوجودهـا) ويقول كذلك "في القلق يثار أشكال وجود الحريـة بالنسبة لذاتـها". تفصيـل ذلـك أن علة القلق تقوم في انفصال الوعي عن ذاتـه وعن ماضيـه فـي شـروعه الدائـم نحـو المستقبل. يقول سارتر: اننـى قلـق إزاء المستقبل، اننـى أشـعر بـأن حيـاتي وموتـى متعلقان بي وحدي ، ومتعلقان بحريتي وحدها. وهذا هو القلـق (الوجـود و العـدم ، 66- 69). وقد يحاول الإنسان الهروب منه، إلا أن أفعـالا معينـة هامـة تواجـه هـذا الإنسان فإذا بالقلق يبزغ، مثل القلق الذي - يحس به القائد عندما يقرر الـهجوم، أو عندما يقرر مصير عدد معين مـن الأشـخاص. (الوجوديـة فلسـفة إنسـانية ، 32). ويبدو أن هذا المثال يوضح لنا أن القلق ناشيء من أن الحريـة ليست فارغـة خاليـة من أي مضمون عملي بل أن لها محتوى واقعيا.

الحرية الفارغة المجانية تبعث على الغثيان. ففي رواية الغثيان، 1938 يحس البطل روكنتان أن الوجود خال من جميع المبررات وباعث على الإحساس بالاشمئزاز والغثيان. يقول روكنتان: (إن الوجود- تعريفا- ليس هو الضرورة. أن يوجد الإنسان يعنى أن يكون هنا.. إن كل شئ مجاني ، هذه الحديقة، وهذه المدينة وأنا نفسي. وإذا قدر لك أن تدرك ذلك فانك عندئذ تستشعر دوارا في القلب، وبأن كل شيء يطفو كما حدث لي هذا المساء: هذا هو الغثيان) (167).

غير أن سارتر لم يقف عند هذه الحرية المجانية وما يلازمها من غثيان، وإنما يتجاوزها إلى الحرية الملتزمة وما يصاحبها من قلق ابتداء من الجزء الثاني من(دروب الحرية)، ذلك أن الجزء الأول (سن الرشد) 1945 يصور الحرية على أنها فارغة. أما الجزء الثاني (وقف التنفيذ) 1945 فان ماتيودى لارو، بطل الرواية، يثبت أن حريته مرتبطة بموقف معين منخرط فيه هو الحرب. والجزء الثالث(الموت في النفس) 1949 يدور على فكرة الالتزام بصورة أدق.

وربط مسألة القلق بمسألة الالتزام ميزة لسارتر ينفرد بها من بين سائر الوجوديين. فالقلق، عند كيركجور ، يعزل الإنسان عن العالم، ويضع الذات المفردة في مواجهة إثمها. ولهذا فان القلق، عند هذا المفكر، هو قلق الإثم. وكلما ازداد الإحساس بالإثم أزاد القلق (معنى القلق، 118). والنتيجة أن الذات المفردة مهمومة بإثمها، ومنفصلة عن الآخر، سواء كان هذا الآخر إنسانا أم إلها. وفى ضوء عزوف كيركجور عن معالجة مشكلة الآخر يمكن أن نفهم السبب في حملة هذا المفكر على الأبحاث التاريخية. فالتاريخ يعبر عما هو خارجي بالنسبة إلى الإنسان ، ثم أن الذات تنطوى على سر هو سرها الذي لا يقابله شيء في التاريخ. ومن ثم ينكر كيركجور على (الأوحد) أن يلتزم بالآخر أو بالمجتمع.

أما القلق، عند هيدجر، فهو ينكشف لنا من خلال التناهي الذي هو صميم وجودنا. وهذا التناهي تعبير عن أن الوجود الإنساني إنما هو (وجود من أجل الموت) ذلك أن وجودنا يتسم بهذه الصفة وهو أن هناك أشياء ممكنة بالنسبة لنا،

بيد أن ثمة لحظة لا تعود فيها ممكنات أمامنا، وهذه اللحظة هي لحظة موتنا وهي التي يسميها هيدجر(استحالة كل إمكانية) وهذا يفسرا لطا بع التراجيدي للقلق، وهذا كفيل وحده بأن يرفع عنا أي التزام نحو (الناس) وبالتالي ليس إلا مسئولية واحدة هي أن نتحمل(بطلان) الفعل. وقد يقال، ردا على هذه النتيجة، أن هيدجر يرى إمكانية الانتصار على هذا القلق بما يسميه (بالعزم القاطع).

وهنا يثار سؤال: كيف يمكن أن يكون (العزم القاطع) وسيلة إلى الفعل مادام وجودنا متناهيا وأننا مساقون إلى الموت؟ سؤال في صورة اعتراض كثيرا ما وجهه جبرييل مارسل إلى هيدجر. وليس من شك أن العزم القاطع يظل صوريا بحتا، ولا يصلح أن يكون موجها لنا في حياتنا. وهيدجر نفسه ق اتخذ اختياره أشكالا مختلفة وفقا للأحوال ، فمن المعروف أنه جعل عزمه القاطع يتبع زعماء النازية، وهو اليوم يأسف على هذه التبعية. والنتيجة أن الالتزام ليس له من سند أو تبرير.

وفى نفس الاتجاه يسير يسبرز. فالقلق، عنده، ملازم للوجود الذاتي ، وليس لأي موجود أخر في العالم. أن الموجود الإنساني يحاول أن ينفذ في حقيقة وجوده الذاتي ، غير أنه سرعان ما يشعر بالإخفاق . ومع ذلك فانه لا يتوقف عن إدراك هذا الوجود وهو عندما يبدأ في إدراك هذا الوجود ينشأ توتر وصراع بينه وبين العالم الذي يوجد فيه.

وأول مرحلة من مراحل هذا الصراع هو إدراك الإنسان أن له جسما، ذلك أن من شأن هذا الإدراك للجسم الشعور بأن الإنسان ظاهرة طبيعية في حين انه ليس كذلك.

وفى المرحلة الثانية يدرك الموجود الإنساني أنه كائن اجتماعي غير أنه يدرك في نفس الوقت أن الحياة الاجتماعية من شأنها أن تحيل الوجود الذاتي إلى وجود طبيعي، ومن ثمة يحس بضرورة ، التمرد والعصيان.وفى المرحلة الثالثة يدرك الإنسان ذاته من خلال أفعاله، بيد أنه ليس ثمة تطابق بين الذات وأفعالها بسبب أن الفعل، بمجرد تحققه، ينفصل عن الذات. ولهذا ينبغي إلا تلتزم الذات

بأفعالها.

أما في المرحلة الرابعة والأخيرة فإن الوجود الذاتي يصطدم بالماضي ، إذ أن الماضي يحاول أن يحدد الذات، غير أن الذات ترفض هذا التحديد لان فيه فناء لها.

وكل هذه الأنواع المتباينة من الصراع دليل على أن الوجود الذاتي قلق على ذاته من حيث أنه رفض متواصل لأي التزام.أما عند سارتر فقد سبق أن أشرنا إلى أن القلق ينشأ من أن الإنسان ملتزم ليس فقط إزاء ذاته وإنما أيضا إزاء الآخرين. وهذا الالتزام قد يكون أحد ضربين: إما التزام سلبي وإما التزام ايجابي .

الالتزام السلبي يفيد أن الإنسان يلتزم بما يمليه عليه الآخرون فيحقق ذاته على صعيد ال on أي على صعيد المجموع العام، ومن ثمة فهو يفقدها في النهاية. ويتم هذا الفقدان إما بإخفاء الحرية ويتصف المرء في هذه الحالة بأنه جبان lache، وأما بالاستناد على ما يمكن تسميته بالطبيعة البشرية أو الماهية الإنسانية وفى هذه الحالة يتصف الإنسان بأنه قذر salaud وهذا المسلك في الحالتين، ينطوى على (سوء نية) يتحول فيه الإنسان من موجود لذاته إلى موجود في ذاته، إلى شيء.

أما الالتزام الايجابي فيفيد أن الإنسان يرفض أولا أن تكون ثمة قيم قبلية قائمة، أو تكون ثمة حكمة ينبغي الحرص عليها ، وبالتالي فإن الخير والشر، عند سارتر، واقعان متحركان نسبيان. وهذا مضمون مسرحية (الشيطان والرحمن). فإن بطل المسرحية جوتز يظل منزعجا من الاعتقاد الخاطئ بأن كلا من الخير والشر مطلق حتى يتجرد منه. وفى مسرحية (الذباب) نرى الله طاغية يفرض على الناس فكرة متحجرة عن الخير. يقول الله: لقد خلقت العالم طبقا لارادتى وأنا الخير(98) . إن الإنسان السارترى يواجه الحياة من غير معونة أو سند، غير أنه ليس في مقدوره أن يقف عند حد الرفض للقيم الجاهزة، وإنما هو مقضى عليه أن يؤسس سلما للقيم يلتزم به و. يلزم به الآخرين. ومن أجل ذلك فان هذه القيم، رغم أنها ذاتية وصادرة عنى، إلا أنها كلية ضرورية. فأنا أساس القيم وأنا المشرع. وهنا نلمح بصمات كانط. فهذا الفيلسوف الألماني العظيم (1724- 4 180) قد وضع

صيغا ثلاث للقانون الخلقى هي تعبير ميتافزيقى عما يريد أن يقوله سارتر:

الصيغة الأولى(أعمل كما لو كنت. تريد أن تقيم الحكم الصادر تريد في نفس الوقت أن يصير قانونا كليا). الصيغة الثانية (أعمل كما لو كنت تريد أن تقيم الحكم الصادر عن فعلك قانونا كليا للطبيعة). الصيغة الثالثة:(اعملي كما لو كنت مشروع القانون).

كل ما هنالك من فارق بين كانط وسارتر أن القيمة الخلقية عند سارتر ليست قائمة في عالم الأشياء بالذات، وإنما هي متجهة دائما نحو الوقائع والظواهر من أجل مجاوزتها. وهذه المجاوزة للوضع الراهن، بفضل القيمة، هي التي تميز الثوري. يعرفه في (المذهب المادي والثورة)1946 بأنه من يتجاوز الوضع الذي ، هو فيه. وهو لا يقصد الوضع الميتافزيقى كما هو الحال عند كامى(1913-1960) وإنما يقصد الوضع السياسي والاجتماعي . ومن هنا انفصل سارتر عن كامى بحجة أن كامى لا يضيف للاقتصاد والتاريخ دورا حاسما في نشوء الثورات وينبغي على كامى أنه لا يحقق بشقاء الجائعين، ذلك أن كامى يفرق بين التمرد والثورة. والتمرد، عنده، نوعان: تمرد الإنسان على حالة من حيث هو إنسان ، وهذا ما يسميه بالتمرد الميتافزيقى ، وتمرد الإنسان على حاله من حيث هو عبد ذليل، وهذا ما يسميه بالتمرد التاريخي. النوع الأول هو الذي ينبع منه الشعور بعبث الوجود وقد يؤدى إلى إنكار القيم جميعا، أي إلي (العدمية) أما النوع الآخر فهو ما قد يتحول إلى ثورات تاريخية، إما في صورة الإرهاب الفوضوي ، وأما في صورة الإرهاب الذي تنظمه الدولة. ولهذا يرى كامى أن الثورات التاريخية قضمت على المبادئ التي نادت بها. نادت بتمجيد الإنسان فانتهت إلى إنكار حقه الطبيعي في الحياة. ونادت بالحرية فانتهت إلى مصادرة الحرية وزادت بالثورة على الموت فانتهت إلى قتل كل من يخالفها. والثورات التي يقصدها كامى إنما هي ثورات بورجوازية واشتراكية على حد سواء. ومن هنا كان موضوع نقد لاذع سواء من أهل اليمين أو من أهل اليسار عندما نشر مؤلفه الضخم

بعنوان:(المتمرد)(1951).

وبعد صدور هذا المؤلف انفصل سارتر عن كامى سيما وأن سارتر كان قد بدأ يلتفت إلى الماركسية. وفى عام 1960 صدر مؤلف ضخم لسارتر يقع في 750 من القطع الكبير بعنوان (نقد العقل الديالكتيكى) يقرر فيه أن الاندماج أو الذوبان لابد أن يتحقق بين الوجودية والماركسية باعتبار أن الماركسية هي فلسفة القرن العشرين لأنها فلسفة الطبقة العمالية الصاعدة في هذا القرن. غير أن سارتر لا يقصد ماركسية الشيوعيين أو الماركسية المعاصرة، وإنما هو يقصد ماركسية ماركس وانجلز. إذ أن الماركسية المعاصرة متحجرة. وتحجرها له علامتان: العلامة الأولى تدور على الحكم على الواقع من خلال مجموعة من الأفكار والمبادئ المسبقة. والعلامة الثانية هي فقدان الإنسان لوجوده.

أما ماركسية ماركس فهي على الضد من ذلك، إذ هي مفتوحة ومتطورة بحكم احتفاظها بديالكتيكية التاريخ. فالتاريخ عند ماركس، ليس جملة أحداث متفرقة وإنما هو كل يشملها، يؤثر فيها ويتأثر بها. وهذا الكل ليس محددا، ومع ذلك فهو في طريقه دائما إلى التحديد دون أن ا يتحدد، واللا تحديد يفيد التطور.

الكل إذن متطور. والكل المتطور يتمايز من الكل غير المتطور إذ أن الثاني يساوى مجموع أجرائه بينما الأول لا يساوى مجموع أجزائه وإنما يساوى مجموع كلياته. ومع ذلك فهذه الكليات جزئية، وفى صراع مع بعضها البعض.- ومن هنا فان الكل ينطوى على صراع. وهذا الصراع إذن هو السمة المميزة للحركة التاريخية أي للحركة الديالكتيكية، وهو الذي يمنع هذه الحركة من التحجر أما الماركسية المعاصرة، فيأخذ عليها سارتر أن الأمر انتهى بها إلى تجميد هذه الحركة بفضل ما اكتفت به من عامل واحد، هو العامل الاقتصادي، لتفسير الظواهر الاجتماعية. ومن ثم انتفت " الأصلة " التي تميز شعبا عن آخر، وفردا عن آخر. وهنا يتساءل سارتر: كيف يمكن المحافظة على الأص ال ة؟

يجيب بأن الفضل في ذلك مردود إلى تداخل الذاتية مع الموضوعية :الذاتية مردودة إلى الإنسان، والموضوعية مردودة إلى الوسط، الوسط هو جملة الظروف المادية والاقتصادية والحضارية. والإنسان هو الكائن الذي يتجاوز الوسط. وإمكانية المجاوزة تنطوى على إمكانية الاختيار، وبذلك يكون الاختيار هو المجال الذي ينطلق منه الإنسان لكي يتجاوز الوسط، ألي الوضع الراهن.

والذي يدفع الإنسان إلى الاختيار ليس هو الوسط لأنه وضع راهن وإنما هو المشروع. إذ أن المشروع، بالتعريف السلبي، هو رفض للوسط. والرفض هنا لا يفيد معنى التدمير وإنما يفيد معنى التغيير. وبالتعريف الايجابي المشروع هو ما يحتاج إليه الإنسان. والإنسان عندما يحتاج فانه يتجه بالضرورة إلى.. وهذا " الاتجاه إلى " هو فعل. والفعل قيمته فيما يحدثه من تغيير.

والتغيير ينصب على الإنتاج، لأن الإنتاج هو الطريق إلى إشباع الحاجة عند الإنسان. ولابد أن يكون الإنتاج في مستوى أقل من مستوى الحاجة وآلا انقضى المشروع، وبالتالي انقضى وجود الإنسان. ومن هنا تنشأ فكرة " الندرة " عند سارتر، ومن فكرة الندرة تنبثق فكرة الصراع. فالأشياء المنتجة عندما تكون نادرة ينشب الصراع بين بنى الإنسان.

الصراع إذن هو محصلة الوسط والمشروع. الوسط موضوعي والمشروع ذاتي. والتداخل بينهما يمنع كلا من الموضوعية والذاتية من أن تكون مطلقة.

ويتبع ذلك سؤال بالضرورة: أين مكانة الذاتية من الموضوعية؟

يجيب سارتر بأن الذاتية هي حد وسط بين لحظتين من لحظات الموضوعية. ولهذا تكون وظيفة الذات تغيير موضوعية قائمة من أجل تأسيس موضوعية جديدة. وهذا التأسيس أبداع. ومن ثم يمكن القول بأن التاريخ هو الإبداع البشرى. والإبداع على الضد من الحتمية. والماركسية تنادى بالحتمية التاريخية. وسارتر يرفض هذا النداء لأنه متعارض مع الطبيعة الديالكتيكية للتاريخ. ولكن ما الذي يدفع الماركسية إلى الاعتقاد بالحتمية؟

جواب سارتر أن الدافع هو إنكار الماركسية لديالكتيكية العقل، فالعقل قانونه الديالكتيك بالضرورة، لأنه إن لم يكن كذلك فكيف يمكن لعقل ليس ديالكتيكيا أن يدرك حركة ديالكتيكية.؟ وانتفاء الديالكتيك من العقل يؤدى إلى تحول المادية الديالكتيكية إلى مادية آلية الإنسان فيها يكون موضوعا مع أنه في حقيقة الأمر " ذات " وبالتالي فان التاريخ لا يمكن أن يكون " إنسانيا " وهكذا يظل سارتر، وهو في طريقه إلى الاندماج مع ماركس، أمينا على التمييز بين الوجود لذاته والوجود في ذاته. ذلك أن، سارتر يكشف عن ثغرة في الماركسية تسمح بعدم إحالة الوجود لذاته إلى وجود في ذاته.

والعبرة بعد هذا ماذا تكون ؟ إن وجودية سارتر، وهى تحاول الذوبان في الماركسية تقف عند حد رد الفعل ولا ترقى إلى مستوى الفعل. ألم أقل لك، في البداية، أن الوجودية ليست فعلا وإنما هي رد فعل.

من الرعب من الحرية
إلى الحرية المرعبة(*)

مجاهد عبد المنعم مجاهد(**)

حالما ندخل حقل الحرية ، نكون قد انتقلنا من صحراء الفكر إلى أرض الواقع- المعاش .... لا نعود في مجال الفلسفة والتأمل المحض، بل نكون قد ولجنا إلى دنيا الناس والأحداث والعلاقات.. فكيف يا ترى ولج سارتر إلى هذه الأرض التي حار في فهم طبيعتها كثير من الفلاسفة وضلوا فيها الطريق؟ قد يفضل قبل أن تتبين الجديد الذي أتى به سارتر أن نتعرف على التراث الفلسفي السابق حول هذه المشكلة .. ولكن تعرفنا هذا من خلال التاريخ الذي رسمه لنا جان فال في الفصل الثامن من كتابه "درب الفيلسوف" وهو الفصل الذي خصصه لمشكلة الحرية.. لنتعرف هذا التاريخ من خلاله ولكن بعد أن نسلمه من الأحكام المغلوطة التي أصدرها على الحرية (1) .

لقد سادت عند اليونان فكرة القدر وانعكس هذا في التراجيديات اليونانية.. ونادى شعراء التراجيديا بأن الأفعال التي تظهر أنها من نتاج الإرادة الإنسانية إنما تحددها في الحقيقة قوة إلهية. غير أن جان فال يرى في هذا قدرية أكثر مما يرى فيه جبرية هذه الأفعال إنما ترجع إلى سبب كلي ولا ترجع إلى أحداث جزئية بعينها سواء كانت فسيولوجية أو سيكولوجية والجبري يقم تأكيده على اعتبارات منطلقة إما من الفيزيقا أو الفسيولوجيا أو الاقتصاد أو الأيدولوجيا.. ثم يذهب جان فال إلى ما ذهب إليه برجسون من أن كل شكل من أشكال الجبرية يجب أن يتأسس على أساس الجبرية السيكولوجية ما لم يؤمن الجبري بنظرية الظاهرية المتعالية epiphenomenalism ويقول بأن الظاهرة السيكولوجية ليس لها تأثير مهما كان على الظاهرة الفيزيقية. ومن هنا يصل جان فال إلى أنه من العبث مناقشة الأشكال المختلفة للجبرية والأفضل دراسة الجبرية السيكولوجية كما تظهر عند هوبز

(*) من كتاب سارتر مفكرا وإنسانا . دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة . 1967.

(**) كاتب ومترجم وشاعر وناقد مصري .

وستيوارت مل وهيبوليت تين وهربرت سبنسر.

ويذهب جان فال إلى أن معنى الحرية يتراوح بين اعتبار الحرية الجبرية هي ما يتفق مع العقل وبين اعتبارها صدفة محضة.. ومن ثم نجد المفهوم السقراطى والرواقي من جهة والمفهوم الابيقورى لها من جهة أخرى.. لقد قال سقراط أن الفضيلة معرفة وعلى هذا فالرذيلة جهل أي أنه إذا تبين الإنسان بجلاء ما يجب عمله فانه سيعمله بالضرورة.. وكانط هذه النظرية نفسها هي عين نظرية أفلاطون على الأقل في محاوراته الأولى حيث يؤكد في محاورة (الجمهورية) أن الإنسان يختار مصيره. ونحن نجد التطابق نفسه بين الحرية وتقرير المصير الذاتي عن طريق العقل عند كل من الرواقيين وسبينوزا و هيجل.

وفى الطرف الآخر نجد نظرية الأبيقوريين حيث الحرية هي أشبه بانحراف الذرات في أماكن ولحظات غير محدودة عن الخط المستقيم المفروض أن تسقط فيه في الفراغ اللانهائي. ومعنى هذه الحرية هو الصدفة المحضة، وهو ما يمكن مقارنته بحرية عدم الاكتراث التي يقرر الإنسان بمقتضاها ودون ما دافع بين فعلين من الأفعال. وقد ساد هذا التصور للحرية في العصور الوسطي " ونجده أيضا عند رينوفييه حيث يستطيع الإنسان أن يبدأ سلسلة معينة من الأفعال بدون شروط مسبقة. إن نظرية أبيقور هي نظرية في الصدفة، ونحن نجد لدى الفلاسفة الذريين في القديم التأكيدات الأولى للصدفة. وان لوكريشيوش ليؤكد عدم تحددية اللحظات والأمكنة التي تنحرف إليها الذرات من سيرها لتلتقي بها. غير أن الذريين لم يقولوا إطلاقا بتحليل محكم لمفهوم الصدفة فربما يحول تأكيد الصدفة دون تحليلها والعكس صحيح. ولقد حلل أرسطو الصدفة فقال إنها نتاج لعلل ميكانيكية محضة. وكذلك حللها كورنو على أنها التقاء سلسلتين مستغلتين من العلل كل واحدة منهما محددة والالتقاء بينهما نفسه محدد، لكن مظهره الكيفي جديد.

ويواصل جان فال تناوله لمشكلة الصدفة فيقول أن نظرية الاحتمالات كان لها تأثير على القرن العشرين وعلينا أن نرتد إلى باسكال وليبنتز لنرى أصول هذه النظرية وان كان تأثيرها ظهر بصورة كبيرة في منتصف القرن التاسع عشر وقرب

نهايته. وقد ذهب بحض العلماء إلى أن القوانين التي نكتشفها في الطبيعة لا تنتج إلا من تكافؤات عدد كبير من حركات الجزيئيات دون مـا قـانون. وهذه الفكـرة تجدها عند بوانكاريه وفى فلسفة بوترو ثم نجد الفيلسوف الأمريكي بيرس يبتدع مذهبا أطلق عليه اسم Tychism وهو يعنى بـه أن فـي بـاطن الأشياء يوجد عنصر من الصدفة.

وهناك ثلاثة فلاسفة لديهم أفكار مختلفة عن الحرية هم ديكارت وليبنتز وكانط. فديكارت يوحد بين الإرادة والحرية كما يؤكد عدم تحددية الحركة، كما يوحد بين الحرية والتصميم من جانب العقل. وقد نبه ديكارت نفسه إلى المعاني المختلفة التي أطلقها على الحرية وتبين ن هناك سلما متدرجا من حرية عدم الاكتراث التي هي أدنى أشكال الحرية في الإنسان إلى الفعل الحر الذي يصدر عن نور الفهم. ويقول جان فال أن علينا أن نلاحظ أيضا أن ما هو أدنى. شكل من اشكال الحرية في الإنسان ليس في حد ذاته أدنى أشكال الحرية على الإطلاق، حيث أن الله يحدد نفسه بدون دوافع وبدون أن يلقى انتباها للحقائق الخالدة لانه هو نفسه المصدر الحر لهذه الحقائق.

أما ليبنتز فهو. يعرف الحرية. بأنها تلقائية الكائن العاقل.. غير أن جهود ليبنتز في هذه الناحية بلا جدوى.. فبمقتضى مذهبه أن كل ما يحدث في الذرة الروحية monad إنما يتحدد بماضي الذرة الروحية وكل ما يحدث للذات إنما يستوعب في مفهوم الذات. ومثل هذا المذهب لا يترك أملا كبيرا الإمكان وجود الحرية.

وبالنسبة لكانط فانه يذهب إلى أن جميع أفعالنا محددة. ولكن لما كنا نعرف فانه يترتب على هذه المعرفة أن الزمن والمكان لا وجود لهما في حد ذاتهما، فالزمن شكل يوجده فهمنا لتنظيم التجربة. وان صوت الواجب الذي نسمعه في أنفسنا إنما يقول لنا أننا أحرار، وهذا الصوت موجه إلى كائن يستطيع إما أن يطيعه أو بعصيه. ونحن نعرف أن الأشياء في ذاتها خارج الزمن، وكل واحد منا هو شئ في ذاته. ومن هنا فلا توجد دوافع محددة لأي من أفعالنا طالما أن الفعل هو فعل من

أفعال الشئ في ذاته. ومن هنا فعند كانط أن فعلنا الحاضر لا يحدده فعلنا الماضي، غير أن فعلنا الحاضر شأنه شأن فعلنا الماضي هو تأمل، هو صدى الفعل الذي نشيد به. وجودنا خارج الزمن، ومن هنا نتبين أن كانط قد ترك للجبرية عالم الظواهر واحتفظ بالحرية لعالم الأشياء في ذاتها. ومن هنا ألغى كانط تجربة الحرية في حياتنا وجعلهما قاصرة على حياتنا الخالدة المجهولة بالنسبة لنا.

ويحلل جان فال الحرية عند المفكرين الثلاثة ويصل إلى أن ليبنتز إنما يستبعد في الممارسة الحرية التي أكدها في النظرية، وكانط لم يعطنا الحرية في هذا العالم، وديكارت يتصور الحرية القصوى على أنها الجبرية المطلقة القائمة على نور العقل.

فإذا أتينا إلى برجسون فإننا نجده قد ذهب شوطا بعيدا في نقد النظريات المعتادة للحرية والجبرية. فقد أفضت به ملاحظته للحياة العقلية إلى نبذ رأى رينوفييه المؤمن بتقطع الزمن. وأرجع برجسون خطأ كانط إلى أنه لم يدرس بعناية حقيقية الزمن حيث أن الزمن في رأيه ليس شكلا من أشكال الفهم شأنه في هذا شأن المكان التصوري ، وان تصور الحرية خارج الزمن كما فعل كانط ليس تصورا لها على الإطلاق، بل هو قضاء عليها. وإذا كانت الحرية ستوجد فهي إنما توجد في حياتنا الزمنية. وعند برجسون أنه نظرا لأن هذه الحياة أساسا في جوهرها هي الزمن، الزمن المحسوس والذي يسميه الديمومة duration فإننا أحرار.. ولا توجد عند برجسون لحظة منفصلة عن الأخرى.. ومن هنا لا توجد لحظات.. بل لا يوجد إلا تدفق الديمومة.. ومن ثم فإن حقيقة الزمن الحقيقي هي التي تسمح لنا بتأكيد الحرية، وبالتالي تسمح لنا بتأكيد المستقبل، تأكيد انفتاحية المستقبل. ويرتب برجسون على هذا أنه لا يمكن إصدار أحكام على المستقبل. وقد رأى جان فال في هذا أن كل ما يسمح لنا من حرية للحديث عن الحرية هو أن نقول انه مستحيل الحديث عنها، ومن ثم يقضي برجسون على محاولته لتعريف الحرية. وان كان قد حاول إعطاء بعض التعاريف لها عندما يقول أن الفعل يكون حرا عندما تكون علاقته بمبدعة مماثلة لعلاقة العمل الفني بمبدعه أو عندما ينضج الفعل داخلي أشبه بالثمرة وهو ما يسميه برجسون خلق أنفسنا بأنفسنا.

ويرى جان قال أن أكثر الفلاسفة المحدثين تأثيرا بالنسبة لمشكلة الحرية هم أولئك. الفلاسفة الذين ينطلقون من كيركجورد الذي أصر على حقيقة الإمكانية وكانط الحرية ضرورية عنده حتى يكون للفعل الأخلاقي وللفعل الديني معناه الكلي. وان مفهوم الخطيئة إنما يتضمن اختيارا حرا من بين الممكنات. وأكد هيدجر أن الحرية مرتبطة بطبيعة الإنسان الذي هو الكائن الذي على علاقة دائمة بالمستقبل وأنه دائما قدام نفسه. ومن هنا فان الوجود الإنساني هو هذا الانقذاف الذاتي وبهذا ربط هيدجر بين الحرية والزمن كما فعل برجسون. هذه هي الأرضية الفلسفية التاريخية التي وجد سارتر نفسه فيها.. فما هو الجديد الذي أضافه؟ وهل استطاع أن ينقل المشكلة خطوة أبعد مما فعل غيره من المفكرين السابقين؟

ـ لكي يمكن تقديم المفهوم الذي أسسه سارتر عن الحرية يحسن أن نتبين نقط انطلاق سارتر إلى المشكلة ذلك أن نقط الانطلاق ستحدد المسار الذي سيتخذه سارتر وسيترتب عليه ما إذا كان قد وصل إلى مفهوم سليم للحرية أم لا.

لقد أقبل جان بول سارتر على مشكلة الحرية بفعل من أفعال النفي.. وربما كان الإقبال عليها بفعل من أفعال النفي هو المسئول عن وصوله إلى تصور الحرية على أنها شكل من أشكال النفي.. لم تكن نقطة انطلاق سارتر إلى المشكلة من التأمل النظري المحض، وهذه هي الإضافة الجديدة التي أضافها سارتر لمن درس مشكلة الحرية من سابقيه ومعاصريه، بل كان الانطلاق هو من أرض الواقع المعاش.. وكان الواقع المعاش عنده هو الماركسية، لا النظرية، بل العملية.. الحضور الثقيل للطبقة العاملة وحقيقة البروليتاريا التي لا يمكن إنكارها.. انطلق سارتر من أن إرادة التغيير في مجتمعه سيحققها الواقع العملي للبروليتاريا.. الطبقة الثورية التي ستحقق الثورة.. لكن كيف تستطيع هذه الثورة أن تتحقق؟ أو بمعنى أدق كيف يمكن أن يصبح العامل ثوريا؟ " بالابتعاد الخالص عن نفسه وعن العالم يستطيع العامل أن يضع معاناته على أنها معاناة لا تحتمل، وبالتالي (يستطيع أن يجعل منها الدافع) لعمله الثوري " [(2)] ومن هنا جاء اهتمام سارتر بمشكلة الحرية.. انه يريد بها أن يؤسس للعامل ثوريته القائمة على الفعل.. ومن هنا جاء هجومه على المادية الجدلية حيث تصور أنه لا يوجد مكان للحرية فيها.

لقد فرق سارتر بين ماركسية ماركس التي تتيح مجالا للإنسان في الحقل الاجتماعي والتاريخي وبين ماركسية الماركسيين وبخاصة الستاليين منهم الذين هم في نظره إنما يجعلون الظروف التاريخية والاجتماعية هي العامل الوحيد في الثورة.. إن سارتر فضل بدل أن يتعمق ماركسية ماركس في بدء حياته أن ينفيها وأن يبتدع الفلسفة الوجودية التي هي في رأيه المذهب الوحيد الذي يؤسس الحرية.. ثم بعد هذا التأسيس سيندمج المذهبان في مركب جديد يعمل على أحداث الثورة.

إذن فالهدف من بحث الحرية عند سارتر ليس هو التوصل إلى مفهوم نظري مجرد لها، بل الوصول إلى مفهوم عملي لها يساعد على الفعل والعمل.. فما هو هذا المفهوم؟ وهل يستطيع هذا المفهوم حقا أن يساعد على العمل؟

إذا كان سارتر قد انطلق من أن المادة عند الماركسيين- كما تصور- خالية من الحرية، فان الحرية توجد في مكان أخر غير المادة. وإذا كانط مشكلة المشاكل عند كانط هي كيف تكون القضية تركيبية أي منطلقة من التجربة وقبلية في الوقت نفسه أي سابقة على التجربة، فان مشكلة المشاكل عند سارتر هي كيف يكون الإنسان مشروطا بالظروف البيئية والطبقية والعرقية والاقتصادية وفي الوقت نفسه لا يكون نتاج كل هذه الشروط .. "إننا نرفض أن نتوزع بين الأطروحة والنقيض. أننا نتصور من دون ما صعوبة أن الإنسان يستطيع أن يكون على الرغم من أن وضعه يشرطه كليا، مركزا لعدم تحديد لا يمكن إرجاعه [3]إن سارتر يطرح الأزمة التي يمر بها الإنسان المعاصر وذلك في تقديمه لمجلته الأزمنة الحديثة عام 1946 يقول: " هكذا يبدو الوعي المعاصر يمزقه التناقض. فالذين يتمسكون قبل كل شئ بكرامة الشخص الإنساني ، بحريته، بحقوقه غير القابلة للفسخ، يميلون من هذه الناحية بالذات إلى التفكير حسب. الروح التحليلية التي تدرك الأفراد خارج شروط وجودهم الحقيقية. والتي تمهرهم بطبيعة ثابتة مجردة، والتي تعزلهم وتتعامى عن تضامنهم، في حين أن من فهموا جيدا من جهة أخرى أن الإنسان متأصل في الجماعية، ومن يريدون أن يؤكدوا أهمية. العوامل الاقتصادية والتكنيكية والتاريخية يرتمون في أحضان الروح التركيبية التي تتعامى عن الأشخاص لا ترى

إلا الزمر. ويتجلى هذا التناقض على سبيل المثال في الاعتقاد الشائع جدا بأن الاشتراكية. بعيدة كل البعد عن الحرية الفردية وعلى هذا فمن يتمسكون باستقلال الشخص سيجمدون عند ليبرالية رأسمالية، نتائجها المشئومة معروفة، ومن" ينادون بتنظيم اشتراكي للاقتصاد سينادون به باسم استبدادية كلية. والاستياء الحالي راجع إلى أنه ما من إنسان يستطيع أن يقبل بالنتائج العضوي لهذه المبادئ"[4] وإذا كان كانط قد هجر التجربة هجرانا تاما لكي يؤسس القبلية على شكل قوالب وأفكار لملكتى الفهم والعقل فان سارتر لم يهجر التجربة هجرانا تاما في الظاهر لا أن هدفنا هو بالضبط إرساء مملكة الإنسان كنموذج للقيم يتمايز عن العالم المادي لكن الذاتية التي نعترضها كمعيار للحقيقة ليست ذاتية فردية ضيقة نظرا.. لأن الفرد لا يكتشف ذاته في الكوجيتو فحسب، بل يكتشف أيضا ذوات الآخرين"[5] غير أننا سنتبين بعد قليل أن التأمل سرق سارتر بالفعل وجعله يهجر التجربة هجرانا تاما.. ومن ثم يقضى أحد القطبين على القطب الآخر مع أنه ، نرفض أن تتوزع بين الأطروحة والنقيض".. وما صرح به لولفريد ديزان عام 1956 "لا أزال أعتقد أن الحرية الفردية كلية وذلك إذا ما تحدثنا أنطولوجيا، ولكن من جهة أخرى أنا أزداد اقتناعا بأن هذه الحرية مشروطة وتحددها الظروف " [6] .

فما هي يا ترى هذه الحرية التي تعد الشغل الشاغل لسارتر في حقبة كبيرة لحياته والتي لاتزال سائدة عنده حتى الآن وان كانت بصورة مخففة؟ هل الحرية يمكن تعريفها؟ من الواضح أن التعريف لابد أن يكون تعريفا بالماهية، فهل للحرية ماهية؟ إن سارتر ينفى هذا بصراحة: " إن وصف شئ هو عملية جعله واضحا بالإشارة إلى أبنية ماهية معينة. والآن إن الحرية ليس لها ماهية .. الحرية تجعل نفسها فعلا، ونحن نحصل عليها عبر الفعل الذي تنظمه مع الأسباب والدوافع والغايات التي يتضمنها. الفعل، [7]الحرية إذن عند سارتر لا ماهية لها، إنها أساس كل الماهيات حيث يكتشف الإنسان بها جميع الماهيات وذلك بتجاوزه لنفسه "الحرية هي أساس كل الماهيات حيث أن الإنسان يكشف الماهيات الأرضية المتشابكة بتجاوز العالم تجاه إمكانياته"[8]

إن سارتر يميز بين نوعين من الحرية: حرية الفهم والتدبر والحرية بمعنى

الخلق الإنساني.. " إن اختبار حريتك في عالم الفعل أو النشاط الاجتماعي والسياسي أو الخلق الفني شئ، واختبارها في فعل الفهم والاكتشاف شئ آخر، [9] وهو يرى أن. المفكرين- تحت تأثير ديكارت- قد ركزوا على المعنى الأخير للحرية .. يقول في مقالته عن "الحرية الديكارتية": "وهذا هو السبب الذي يدفعنا نحن الفرنسيين الذين تعودوا العيش على الحرية الديكارتية لمدة ثلاثة قرون إلى أن نفهم ضمنيا بـ (الإرادة الحرة) ممارسة (التفكير) المستقل أكثر مما أن نفهم منها إنتاج الفعل الخلاق وتوصل فلاسفتنا في النهاية ـــكما فعل ألان Alain إلى التوحيد بين الحرية وفعل إصدار الحكم" [10] ومن هنا فان سارتر لا يدرس الحرية حقا وإنما هو يريد دراسة التحرر، فعل ممارسة الحرية حيث أن الحرية "ليست سوى الحركة التي يؤسس بها الإنسان دائما نفسه ويحررها. لا توجد حرية معطاة. على الإنسان أن يحرز نصرا داخليا على عواطفه وجنسه وطبقته وأمته وعليه أن يقهر الرجال الآخرين مع قهره لنفسه"[11] هذا هو القصد عند سارتر لكننا سوف نتبين بعد قليل كيف سينتهي بها إلى أن تكون (حرية، وليس تحريرا" [12] .

ليس الإنسان عند سارتر حرا فحسب، بل هو أيضا الحرية .. فكيف توصل سارتر إلى هذا؟ لنبدأ منذ البداية عنده: الإنسان هو الكائن القادر على إلقاء أسئلة ومعنى السؤال إمكان عدم معرفتي بالشئ الذي أسأل عنه وامكان أن ألقى جوابا بالنفي على سؤالي.. وهذا يعني أنني محاط بالعدم من جهتين: العدم من ناحية المعرفة، والعدم من ناحية الكينونة.. بل إن إجابتي عن سؤال بأنة هذا (وليس) ذاك إنما يفترض أيضا عدما من ناحية التعيين.. وهكذا فإنني مخلوق يحيط به العدم من كل الجهات.. وهذا العدم يفصلني عن العالم الخارجي.. وإذ (استخدمنا مصطلحات سارتر فإننا نقول أن الكينونة لذاتها التي هي أنا محاطة بقوقعة من العدم تفصلهما عن الكينونة في ذاتها.. فإذا فحصت الكينونة لذاتها فماذا أجد؟ أن الشئ لذاته هو الوعي " ومن طبيعة الوعي أن يكون قصديا وان الوعي الذي يكف عن أن يكون وعيا بشئ، إنما يكف- لهذا السبب- عن الوجود، [13] .. فما هو مضمون الوعي؟ الوعي ليس له مضمون حيث أنه نفى للشئ في ذاته "إذا كان الوعي يوجد في حدود المعطى، فهذا لا يعني أن المعطى يحدد الوعي، الوعي هو نفى محض وبسيط

لما هو معطى، [14] وهذه هـي الإضافـة الجديـدة التـي أضافـها سـارتر لـهوسـرل.. أن جوهر الوعي هو القصدية.. انـه لا يشـتغل علـى نفسـه، بل يشـتغل علـى الشـئ فـي ذاته.. (إن الشئ لذاته هو نوع من غيبة الكينونة (الكينونة فـي ذاتـها) انـه ثقـب فـي الكينونة كما يسميه سارتر ، نقص الكينونة، وبسبب هذا (الثقب) فـان حادثـا هـائلا يحدث للكينونة فـي ذاتـها[15]إن الوعـي إذن لا يضيـف شـيئا كمـا لاحـظ شـامبنى فـي كتابـه: "مراحـل علـى طريـق سـارتر:1938-52 : "الوعـي لا يضيـف (شـيئا)، انـه يضيـف العـدم، [16] الوعـي بـلا محتـوى، وهـو متجـه إلـى الخـارج " الوعـي يتحـدد بالقصديـة. والوعـي بالقصديـة إنمـا يتجـاوز ذاتـه، [17] لقـد تـأمل سـارتر فـي عبـارة ديكارت المشهورة: " أنا أفكر إذن فأنا موجود" فماذا وجد؟ لقد تبين سارتر أن هـذا الكوجيتـو ليـس هـو الكوجيتـو البدنـى وإنمـا هنـاك كوجيتـو سـابق عليـه.. ذلـك أن الكوجيتو الديكارتى إنما يفكـر فـي أنـه يفكـر فـي شـيء.. أي انـه تـأمل التـأمل وعنـد سارتر هناك كوجيتو أخر سابق على مرحلة التأمل هـو مـا يسـميه سـارتر الكوجيتـو البكر أو السابق على التأمل pre-reflexive cogito ذلـك علـى أسـاس (أن الوعـي الذي يقول (أنا أفكر) هو بالدقة ليس الوعـي الـذي يفكـر"[18] وإن هنـاك وعيـا أخـر يشـتغل علـى العـالم الخـارجي.. وان وعيـك ليـس هـو العـالم " انـك تعرف تمامـا أن الشجرة ليست أنت. وأنك لا تستطيع أن تدخلـها أحشـاءك المظلمـة وأن المعرفـة لا يمكن مقارنتها بالتملك اللهم إلا إذا تحللنا من الأمانة. والوعي في الوقـت نفسـه إنمـا يخلص نفسه من الشوائب، وهو جلي أشبه بالهوا، الشديد، وما فيه مـن شـئ سـوى حركة يهرب بها من نفسه وسوى تفلت لخارج النفس، وإذا حدث المستحيل وولجت إلى (داخل) الوعي فانك ستتعرض لزوبعة تلقى بك إلى الخارج، قرب الشجرة، وسط الأتربة نظرا لأن الوعي ليس من (الداخل)، انه ليس شيئا سـوى مـا هـو خـارج عن ذاته وأن هذا التهرب المطلق، هذا الرفض من أن يكون لـه جوهـر هـو الـذي يكونـه باعتبـاره وعيـا، [19] كمـا أوضـح فـي مقالتـه: "فكـرة أساسـية فـي فينومينولوجيـا هوسرل: القصدية".

فلماذا هذا الاهتمام بتفريغ الكينونة لذاتها من كل محتـوى؟ وذلـك حتـى تتجـه إلى الخارج ويكون جوهرها العمل والقيام بعمليات النفـي والسـلب مـن التحطيـم إلـى

التساؤل إلى إصدار الأحكام السلبية إلى سوء الطوية bad-faith وكما لاحظ ولفريد ديزان: "إن الكينونة لذاتها إنما تلعب باستمرار (لعبة) السلب"[20] لقد أصبحت النفس عند سارتر هي العدم، أصبحت فاعلية، فاعلية عادمة.. وبهذا "لم يحدث في فكر الغرب من قبل أن أحيطت النفس بمثل هذا السلب. وعلى الإنسان أن يرجع إلى الشرق، إلى الفيلسوف البوذي ناجارجونا (حوالي 200 قبل الميلاد) بمذهبه في عدم جوهرية النفس Anatma حتى نلتقي بقائمة السلوب التي يضعها سارتر. والنفس في الحقيقة في تناول سارتر كما في البوذية، هي فقاعة، والفقاعة لا مركز لها[21] وهكذا أصبح الوعي عند سارتر هو الفاعلية، الفاعلية السالبة القادرة على أن تقول لا وان هذه القدرة على النفي لا تحدث فحسب في التساؤل والتهديم والحكم السلبي ، بل يذهب سارتر إلى أنها تحدث في كل فعل للمعرفة مهما كان" [22].. وهكذا استحالت العدمية إلى ارادة عمل بحكم القصدية والاتجاه إلى الخارج، نحو الأشياء " الفقاعة فارغة وستنهار، ومن ثم فان ما يبقى لنا ليس سوى الطاقة والعاطفة لتمديد الفقاعة"[23] ومن هنا فان " العدم يقبع ملتفا في قلب الكينونة- أشبه بالدودة" [24].

لماذا كل هذا الجهد إذن عند سارتر لإثبات أن جوهر الوعي هو الحرية، هو الفاعلية السالبة؟ لقد لاحظ سارتر مقدار الاغتراب الذي يعاني منه الإنسان، لقد لاحظ كما لاحظ ماركس من قبل: " في المرحلة الحالية لتاريخنا، نجد أن القوى المنتجة دخلت في صراع مع علاقات الإنتاج. والعمل الخلاق أصبح مغتربا، ولم يعد الإنسان يتعرف على نفسه في إنتاجه، وان عمله المستوعب يبدو له كقوة معادية. ولما كان الاغتراب يأتي نتيجة هذا الصراع فان الاغتراب هو حقيقة تاريخية ولا يمكن جبره ورده إلى أية فكرة"[25] وهو على أساس اغتراب الإنسان سيصبح الإنسان سؤالا مطروحا أمام نفسه.. " حتى يمكن لفكرتين مثل التشيؤ والاغتراب أن يكون لهما معناهما الكامل فمن الضروري أن يكون السائل والمسئول واحدا"[26].

لقد أجهد سارتر نفسه كثيرا حتى يوحد بين الحرية والعدم وذلك حتى يصل إلى أن الحرية بطبيعتها سالبة " نستطيع أن نتبين كيف أن الحرية السارترية سالبة

نظرا لأنها قائمة على العدم، [27] إن سارتر ينظر إلى "شكل الحرية" لا إلى "محتواها".. وشكل الحرية قائم على النفي.. قائم على أن تقول لا.. وعلى هذا رتب سارتر أن الفرنسيين لم يكونوا أكثر حرية في وقت ما عما كانوا عليه زمن الاحتلال كما أوضح في مقالته المشهورة: "جمهورية الصمت".. يقول سارتر: " إننا لم نكن أحرارا قط بمثل ما كنا في ظل الاحتلال الألماني، [28] وذلك أن " سر الإنسان ليس عقدة أوديب أو عقدة النقص فيه، بل حدود حريته نفسها، مقدرته على مقاومة أشكال التعذيب والموت"[29]أن حريتنا اليوم ليست شيئا آخر سوى اختيارنا الحر في أن نناضل كي نصبح أحرارا، [30].

إننا لو دققنا النظر في مفهوم سارتر عن الحرية نجد أنه يخلط بين عدة معان لها.. معناها من حيث هي فعل.. ومعناها من حيث هي قيمة.. ومعناها من ناحية أنها طبيعة ركبت فينا.. كما أنه يتأرجح بين اعتبارها مطلقة وبين اعتبارها مقيدة.. ولعل السبب في كل هذا لتأرجح أن سارتر لم يدرسها في بعدها الثاني باعتبارها حركة في موقف.. حقيقة انه لا ينسى الموقف لكننا- كما سوف نتبين بعد قليل- سنرى أنه رد الموقف إلى عنصره الطبيعي لا إلى عنصره الاجتماعي.. وهو في كل هذا الخلط وكل هذا لتأرجح إنما يدور في فلك القطبين: الحرية والاشتراكية اللذين يخفت صوت أحدهما أحيانا فيعلو صوت الآخر..

لقد وضع سارتر المشكلة وضعا خاطئا منذ البداية.. يقول: "الإنسان لا يستطيع أن يكون عبدا أحيانا وأحيانا أخرى حرا، إما أنه حر كلية وإلى الأبد أو أنه ليس حرا على الإطلاق" [31].. وواضح من هذا النص أن سارتر أخطأ عندما طرح الحرية طرحا "مطلقا".. إن الإنسان محاط بأشياء طبيعية تسير وفق قوانين معينة خاصة بها.. فهل إذا استجاب الإنسان لهذه القوانين يكون عبدا ؟.. والإنسان الخادم في علاقته مع سيده انه يستطيع أن يثور.. فهل إذا أطاع هذا العبد قوانين الطبيعة في معاملته للأشياء لا يكون حرا إذا ثار على سيده؟ ألا يمكن أن يكون عبدا وحرا في أن واحد؟ ولنعدل العبارة قليلا فنقول: انه يستطيع أن يتمشى مع قوانين الطبيعة ولا يمنعه هذا من الثورة والتمرد على عبوديته.. وبهذا يمكن أن يكون الإنسان مقيدا وحرا في الوقت نفسه.. وسارتر قد خلط بين الضرورة والإرغام "فالعكس

الصحيح للحرية ليس الضرورة، بل الإرغام.. أن تكون حرا يعني من الناحية السلبية (ألا تسلك تحت الإرغام) [32] .

ثم إن التوحيد بين الحرية وعدم القدرة على التنبؤ مسألة وقع فيها سارتر في الخطأ كما وقع فيها معظم الذين سبقوه من المفكرين. يقول سارتر: إن ما نسميه بالحرية إن هو إلا ذلك القطاع من عدم قابلية التنبؤ الذي ينفصل على هذا النحو عن الحقل الاجتماعي، كما أن الشخص ليس شيئا آخر سوى حريته، [33].. انه الخطأ القائم في إقامة تعارض بين الحرية والعلية Causality وربما كان !الخوف من رد الحرية إلى العلية هو جوهر فهم سارتر للحرية، وربما كان هو المسئول أساسا عن كل الأخطاء التالية.. يقول سارتر عن الحرية في مقاله " رد على البير كامو: "إنها كائنة أو غير كائنة: لكنها إذا كانت كائنة فإنها تفلت من تسلسل المعلولات والعلل،[34] حقيقة انني أستطيع أن أحمل الكوب الممتلئ وفتحته إلى أعلى أو إلى أسفل.. أنا في كل منهما حر، ولا يمكن التنبؤ بما سأفعله.. لكنني إذا كنت أعرف من قبل قانون الجاذبية وانني إذا حملت الكوب الممتلئ وفتحته إلى أسفل فان الماء سيسقط على الأرض.. ثم حدث وحملت الكوب وفتحته إلى أسفل فان قانون الجاذبية، أو العلية، ليس هو الذي قضى على حريتي، بل أن حريتي هي التي قضت على نفسها حيث قضت على إمكانية احتفاظي بالكوب وفتحته إلى الأعلى وبه الماء.. والعكس صحيح أيضا.. فإذا كنت أريد أن أسقي الزرع في الأصيص فان علي أن أميل الكوب.. أنا حر في ألا أميل الكوب أولا.. ولا يمكن التنبؤ بهذا قطعيا.. لكن اختياري للفعل المعادى لاحتياجاتي هو قضاء في الوقت نفسه على حريتي.. أن سارتر لم يزل يتحرك، داخل الماركسية التي يريد غزوها من الداخل على حد تعبيره، من داخل الفكر المثالي الذي يريد أن يعلو عليه.. انه يلجأ إلى تلك النزعة التحليلية التي أدانها هو نفسه باعتبارها جوهر المنهج لدى الطبقة البرجوازية لتشويش الوعي الثوري.. أن سارتر يخشى للغاية على الحرية الإنسانية ويخشى أن ترد إلى النظام الطبيعي".. "أن ما نسميه الحرية هو عدم قابلية رد النظام الثقافي إلى النظام الطبيعي" [35] فمن قال بأن الحرية هي ردها إلى النظام الطبيعي؟ لكن عدم ردها للنظام الطبيعي لا يعنى أن النظام الطبيعي (متطاحن) معها.. كل ما هنالك

أنه (مختلف) عنها.. وأن كليهما في خدمة الإنسان..

ثم أن سارتر يقع في المتناقضات.. إذا كان الشئ لذاته هو العدم هو الحرية حيث أن الحرية في أساسها تتطابق مع العدم الذي هو في قلب الإنسان" [36] فكيف يمكن للعدم الذي هو "لا شيء" آن يصبح (فعلا)، (حرية).. أي يصبح (شيئا)؟ انه خطأ من أخطاء سارتر الشائعة وخاصة في كتابه (الكينونة والعدم) وهو فكرة التساوي بين المصطلحات التي لا يثبتها بالواقع المعاش بل يثبتها بالمنطق الرياضي والمنطق الأرسطي اللذين قال هو عنهما في كتابه " نقد العقل الجدلي" أنه درسهما بالتفصيل إبان دراسته بالجامعة..

لقد وقع سارتر في مأزق كبير عندما جعل الحرية" مساوية للعبث.. وذلك على أساس أن الحرية تخلق نفسها وليست أساسا لنفسها.. " الاختيار.. عبث. وهذا لان الحرية هي (اختيار) لكينونتها. وليست (أساس) كينونتها" [37].. فارق ألا يكون لكينونة الإنسان أساس على وبين أن أجعل من كينونته عبثا.. وسارتر إنما يخلط بين الغاية والوسيلة.. أن جوهر فلسفته جميعا أن ما يريد أن يحققه الإنسان هو أن يخلق كينونته لأنه نقص أي انه يريد أن يخلق ماهيته انطلاقا من واقعة وجوده.. فإذا سلمنا بهذا فكيف تصبح الحرية لا الكينونة هي الغاية؟ بمنطق سارتر كان يجب أن تكون الحرية هي وسيلة لتحقيق كينونة الإنسان ومصيره لكن سارتر تمشيا مع التحليل المنطقي الشكلي الأرسطي إنما يوحد بين الحرية والغاية. لما كانت الحرية متطابقة مع وجودي فإنها أساس الغايات التي سأحاول الحصول عليها سواء بالإرادة أم بالجهود العاطفية" [38].. ولما كان الوعي عند سارتر هو الكوجيتو السابق على التأمل وكانت الحرية هي هذا الوعي فإن الحرية تصبح هي الكوجيتو السابق على التأمل.. إنها تصبح التلقائية وتصبح هذه التلقائية في الوقت نفسه هي الغاية، هي غاية الغايات، ومن ثم " يخلط بين التلقائية الطبيعية والحرية الأخلاقية وزيادة على ذلك فانه يفهم هذه التلقائية على إنها تلقائية سالبة" [39].. قد يكون أحد جوانب الحرية هو أن نقول لا.. لكننا عندما نقول لا- إنما في الحقيقة

نقصد نعم.. فأنا عندما أقول لا للاستعمار أقصد أن الاستقلال رائع .. وعندما أقول للرجعية لا أقصد أن أقول نعم لقوى التقدم.. وعندما أقول لا للرأسمالية أقصد أن أقول نعم للاشتراكية.. وسارتر في تحليله للحرية ينسى (النعم) المتضمنة في (ال"لا") وبهذا نتبين أن لا الحرية السارترية سالبة نظرا لأنها قائمة على العدم[40] أن الحرية عند سارتر ينزع عنها طابع التدبر وتصبح أشبه بالغريزة في الإنسان.. وإذا كان سارتر ينفي أن هناك طبيعة ثابتة للإنسان ومن هنا فانه يخلق نفسه بنفسه، إلا انه ناقض نفسه وأثبت طبيعة ثابتة للإنسان هي الحرية.. وأصبحت "هذه الحرية لا تخدم أية قيمة أخرى. إنها هي نفسها قيمة قصوى" [41] أن الحرية هي التي تضع الحرية.. تفترضها ثم تصبح هي البرهان والنظرية.. " وكما أن الكريتي يناقض الصدق في عبارته (أن كل الكريتيين كذابون) فان العبارة الوجودية عن الحرية المحض تحطم نفسها بمجرد أن تضعها[42].. وبدل أن تصبح الحرية (الخلق) كما يريدها سارتر، تصبح هي (القدر) الذي يريد أن يقاومه.. ذلك أن سارتر يقول: "الإنسان محكوم عليه أن يكون حرا. محكوم عليه لأنه لم يخلق نفسه، ومع هذا هو حر، وبدءا من اللحظة التي قذف به فيها إلى العالم فانه مسئول عن كل شئ يعمله " [43]"وهو ما قاله من قبل في (الكينونة والعدم): " إننا محكوم علينا بالحرية.. مقذوفون إلى الحرية، أو كما قال هيدجر بأننا مهجورون abondoned [44] لقد نفى الجبرية، لكنه عاد إلى إثباتها بفعل النفي نفسه "لا توجد جبرية- الإنسان حر، الإنسان هو الحرية" [45] ولكننا عند سارتر مجبرون بهذه الحرية نفسها.. مجبرون على أن نختار في كل لحظة.. " لا توجد حدود لحريتي إلا الحرية نفسها، أو إذا شئت إننا لسنا أحرارا في أن نكف عن كوننا أحرار" [46] لقد نفى سارتر في بداية الفصل الذي كتبه عن الحرية في (الكينونة والعدم) إمكان قيام تعريف لها.. وانتهى بتعريفها وان كان عرفها بنفسها.. وكما لاحظ ايميه باترى Aime Patri بحق "أن الحديث عن (قضاء) و (ضرورة) الحرية هو بكل بساطة عود إلى فلسفة الماهيات التي حاول سارتر بكل طاقته أن يهرب منها" [47]

إن هذه الحرية التي يثبتها سارتر للإنسان ويلصقها بطبيعته لا يملى الإنسان- في رأيه- منها فكاكا.. وهذا هو ما يسبب للإنسان القلق.. لقد كان القلق

عند هيدجر يعني انزلاق الوجود في هوة العدم.. أما القلق عند سارتر فهو قريب من القلق عند كيركجورد الذي يعني مواجهتي لممكناتي.. أن القلق يعني عند سارتر انني مفتوح على المستقبل دون قيد أو شرط.. بل هو يعني شعور المرء بمستقبله كما قال هو نفسه في (الكينونة والعدم).. وهذا القلق في رأيه لا يعني إلا أن الناس يحاولون أن يهربوا من حريتهم، من قدرتهم على الاختيار.. ومن هنا فان الحرية مرعبة والناس إنما يهربون من هذه الحرية المرعبة.. يهربون.. حسنا، ولكن إلى أين؟ يقولها سارتر: إلى أنفسهم.. فهل الحرية حقا هي هرب إلى النفس؟ وأليست النفس عدما عنده؟ فهل الحرية بهذا هي هرب إلى العدم؟

يقول سارتر في عام 1946 وهو يقدم لمجلته (الأزمنة الحديثة).. يقول عن الإنسان انه هو الذي يمنح البروليتاريا بحرية مستقبلا من الذل لا نهاية له أو مستقبلا من التقدم والنصر حسبما يختار نفسه مستسلما أو ثوريا، [48] ..إذن الحرية عند سارتر ليست هربا إلى العدم، وإنما هي هرب إلى الفعل، فما هو مضمون الفعل عنده؟

" أن تعمل يعني أن تغير شكل العالم، أي التنظيم وفق غاية، [49].فما هي هذه الغاية؟ الغاية هي الحرية.. فكأن عند سارتر أن الفعل هو تنظيم العالم وفق الحرية.. ولما كانط الحرية عند سارتر هي التلقائية فكأن الفعل هو تنظيم العالم وفق التلقائية .. التنظيم والتلقائية.. التناقض دائما الذي نلتقي به أينما حللنا مشكلة الحرية عند سارتر..

فهل الفعل عند سارتر قائم على دافع أو باعث؟ " من المستحيل أن نجد فعلا بدون دافع، لكن هذا لا يعني إننا يجب أن . نستنتج أن الدافع يسبب الفعل، أن الدافع هو جزء متكامل مع الفعل" [50] .. أي أن الإنسان بروياه وبأهدافه هو الذي يصبغ الدافع بصبغة أنة دافع.. بل حالما يحدث الفعل لا يكون هناك مجال للحديث عن الدافع حيث "أن نتائج أفعالنا دائما ما تنتهي بأن تهرب منا نظرا لان كل مشروع متعين بمجرد أن يتحقق يدخل في علاقة مع الكون كله ، ولان هذا التكثر اللانهائي للعلاقات يتجاوز قصدنا". [51]فكان سارتر يقول لنا انه بعد أن يحدث الفعل يبحث

الإنسان عن الدافع والمبرر "انه الفعل الذي يحدد غاياته ودوافعه، والفعل هو التعبير عن الحرية، [52]أن سارتر وهو يؤكد على الجانب الذي أهمله الفلاسفة وهو الخلق والعمل قد أهمل الجانب الآخر من مفهوم الفلاسفة وخاصة ديكارت وهو الفعل القائم على التدبر العقل.. وربما أحس سارتر بهذا عندما عدل من موقفه فيما بعد في كتابه "نقد العقل الجدلي" عندما قال: إننا نؤكد ضد الفلسفة المثالية وضد نزع الصفة الإنسانية عن الإنسان، نؤكد أن جانب الصدفة يمكن أن يتضاءل إلى أقصى حد" [53] - فهل يتم الفعل في الفراغ؟ ألا يصطدم بعقبات؟ أن سارتر يعرف تماما أن الفعل إنما يمارس. في موقف، والموقف مليء بالعقبات... والعقبات عند سارتر خمس هي: المكان، الماضي، المحيط، الآخر، الموت.. لكن سارتر لا يقر لهذه العقبات بأنها عقبات حقا في حد ذاتها.. إنها عقبات في رأيه بمقدار ما أنظر إليها.. فعند سارتر "لا توجد عقبة مطلقة، بل أن العقبة إنما تظهر فاعليتها المشتركة من التنوع والمقاومة بالنسبة لوسائلي وبالنسبة لقراري في التغلب عليها" [54] فالمكان في نظر سارتر هو قيد إذا ما اعتبرته كذلك.. حقا انني لا أخلق المكان، لكن شغلي للمكان هو نتيجة تنظيمي للكون.. انه نتيجة تنظيم من قبل إنسان، بالرغم من أنه " هنا" إلا أنه يستطيع أن "يتجاوز" الـ" هنا ".. أن سارتر يذهب إلى أن المكان "في حد ذاته" هو مكان "محايد". انه ليس عقبة كما أنه ليس عاملا مساعدا لحريتي.. والأمر متوقف على مشروعي بالنسبة لغاية معينة، وهذا، المشروع هو الذي يستطيع أن- يجعل من المكان عقبة أو يجعله عاملا مساعدا..

والأمر كذلك عند سارتر بالنسبة للماضي.. فالماضي يكون ماضيا بحسب ما أنظر إليه.. الماضي لا يستطيع أن يكون قيدا لحريتي، وإنما حسبما أنظر إليه يستطيع أن يكون قيدا لها.. وانني برغم الماضي أستطيع أن أخلق نفسي من جديد في كل لحظة. وكذلك الحال بالنسبة للمحيط أو بمعنى أدق ما يسميه سارتر الأشياء أو الأدوات التي تحيط بي.. عند سارتر " أن تكون حرا يعني أن تكون حرا لكي تعمل أو أن تكون حرا في العالم. وأن تكون حرا لتعمل ، يعني أن تكون حرا لاستخدام الأشياء التي تعد في حد ذاتها غير مكترثة بالنسبة للعمل. وإذا لم يكن هناك (عدم الاكتراث) هذا في الأشياء، فانني لا أستطيع أن أفعل وبالتالي لن أكون

حرا" [55] .. إننا نحتاج إلى الأشياء والأدوات لكي نعمل، غير أن مقاومة الآلات لأفعالنا إنما تتوقف عند سارتر على حريتنا نفسها..

والأمر كذلك بالنسبة للآخر.. أن الآخر عقبة بمقدار ما انظر إليه.. لكن الآخر لا يكون عقبة ألا بحريته نفسها أن جوهرى هو الحرية والآخر جوهره الحرية ولما كان "الصراع هو المعنى الأصيل للكينونة للآخرين Being-for-others [56] فهذا يعنى أن الآخر لا يعد عقبة إلا بمقدار ما تضعه حريتي هكذا..

والعقبة الخامسة هي الموت.. " أن الموت ليس عقبة بالنسبة لمشاريعي، انه ليس إلا مصيرا لهذه المشاريع وهذا ليس لان الموت لا يحد حريتي بل لان الحرية لا تواجه إطلاقا مثل هذا الحد. أنا لست (حرا في أن أموت)، ولكنني إنسان فان حر. ولما كان الموت يهرب من مشاريعي لأنه لم يتحقق، فانني أهرب بنفسي من الموت في مشروعي نفسه، [57]

إننا إذا حللنا تناول سارتر لهذه العقبات التي لا يعتبرها هو عقبات في حد ذاتها فماذا سنجد في تحليله؟ لقد اقتصر كل تحليله أولا على تناول العقبات (الفيزيقية) فالمكان والمحيط والموت هي عقبات فيزيقية، والآخر ينظر إليه سارتر نظرته إلى الأشياء الطبيعية.. حيث أنه لا يتناول الآخر في واقعيته باعتباره كائنا محسوسا في طبقته وبيئته وحياته الخاصة بل يأخذه في تجريد واطلاقية ويساوى بهذا بين الإنسان العامل والإنسان البرجوازي ويساوى بين الإنسان المثقف والإنسان الجاهل، ويساوى بين الإنسان البدائي والإنسان المتحضر، ويساوى بين الحبيبة والحاقدة، ويساوى بين القريب والغريب.. والنتيجة أن الآخر سيكون إنسانا عاما مطلقا ومن هنا سيرتب سارتر: أن جوهر العلاقة عنده هو الصراع.. والماضي كذلك كان في الأصل حاضرا وهذا الحاضر مجسد في مكان وبيئة ومن هنا فان النظر الدقيق إلى تناول سارتر للعلاقات يبين أن العقبات التي تناولها قصرها على العقبات الفيزيقية وأهمل أو اغفل أو أجل النظر في العقبات الاجتماعية..

ثم أن لهذه العقبات وجودا في حد ذاته بجانب الموقف الإنساني إزاءها.. أن المكان بعدما أوجد فيه سيتوقف معناه حقا على موقفي منه.. ولكن أن أوجد في هذا

المكان بالذات سيكون عاملا كبيرا حتى في نظرتي الإنسانية إليه.. فان أولد في بلد يقدس الحرية والاشتراكية غير أن أولد في بلد يسير على الاستبداد والاستغلال.. وبحكم الثقافة المستنيرة في البلد الأول ستكون نظرتي لبلدي مغايرة للنظرة الأحادية الجانب التي أتربى عليها في البلد الثاني.. حقيقة كما قال سارتر " إنهم الناس الذين(يفعلون) وليست انهيارات الجليد في أعالي الجبال، "[58]، لكن انهيارات الجليد في أعالي الجبال لها تأثير على (مقدار) ما يفعلون.

ربما كان خطأ سارتر الكبير هو توحيده بين الملكية والكينونة والفعل.. لقد ذكر في (الكينونة والعدم): لا،(التملك) و (الفعل) و (الكينونة) هي المقولات الرئيسية للحقيقة الإنسانية "[59] لقد جعل سارتر حياة الإنسان منصبة على تحقيق كينونته، وتحقيق الكينونة يعني امتلاك العالم، وامتلاك العالم يتم بالفعل.. أفلس للآخر وللعلاقات الاجتماعية دخل كبير في ألا تبقى للتملك والكينونة وللفعل ذاتيتها الضيقة؟ أن جوهر الإنسان التجاوز، والتجاوز يعني الانفتاح على المستقبل.. وصحيح أن " كل شئ سيتغير إذا ما اعتبر الإنسان أن المجتمع يمثل لكل إنسان على أنه (مجال المستقبل) وأن هذا المستقبل ينفذ إلى قلب كل واحد كدافع حقيقي للسلوك " [60] لكن الشئ الذي نسيه سارتر أن التجاوز إلى المستقبل إنما ينطلق من أرض نقف عليها، تكونت ورسخت بفعل الذات الفردي ، وبفعل المجتمع، وبفعل العلاقة الجدلية بينهما فالإنسان لا ينطلق كما يذهب سارتر من العدم بدون ماض.. بل " هل يستطيع سارتر أن يتحدث عن ماض بدون وجود شئ كان أمس ولا يزال ؟ أن سارتر نفسه يتقبل وجود ماض للشيء لذاته ومع هذا كيف للشيء لذاته أن يكون له ماض إذا كان الشيء لذاته (نفسه) لم يوجد بالأمس؟، [61]

وإذا كان سارتر يريد أن يهدم القيم البالية فلا يعني هذا أنني أنطلق ولا قيم معي.. أو أنه لا توجد قيم ومعايير نستهدى بها لأجل تحقيقها.. حقيقة " انه لا توجد قاعدة للأخلاقية العامة يمكن أن ترشدك إلى ما يجب أن تعمله، [62] لكننا نكتشفها في علاقاته، العملية، وفى تمرسنا.. ثم إننا في سيرنا الاجتماعي لا نتوقف وننتظر إلغاء كل القواعد، بل أن سير التاريخ هو الذي يعين إلى أين يجب أن تتجه أخلاقياتنا.. وعلى هدى هذا السير يمكن أن تتحدد القيم التي بها يمكن أن نسير..

وهكذا أوصل سارتر الإنسان من كونه مرعوبا من الحرية إلى الحرية المرعبة على حد تعبير المفكرة مارجريت جرين التي كتبت كتابا عن الوجودية بهذا العنوان .. وان سارتر " ينتهي بان يفرد للإنسان نوع الحرية التي منحها ديكارت لله وحده " [63]وكل هذا لأجل ماذا؟ ألكي يحمل الإنسان بالمسئولية؟ أولا كان يمكن أن يوجد شكل آخر للحرية يستطيع به أن يتحمل الإنسان المسئولية التي أصبحت عند سارتر " لها معنى طبيعي فحسب، ألا وهو (الوعي بكونك المؤلف غير المنازع عليه للحادثة أو للشيء) وهى تعنى ببساطة أن الإنسان الخالق **homo-creator** بالأحرى الخالق الذي سيكون، إنما يعتبر نفسه مؤلف جميع الأشياء. وفي هذه الحالة سيكون (مسئولا طبيعيا) لكنه لن يكون (مسئولا أخلاقيا) [64].

الهوامش

---

(1) Wahl, J: The philosopher's Way, pp.122-134.

(2) Sarter, J, .P.: Being and Nothingness, p,436.

(3) جان بول سارتر : مواقف الجزء الأول – ص22

(4) المصدر السابق : ص 20-21 .

(5) Sartre ,J.P :Existentialism and Humanism, P.45.
(6) Desan, W.:The Tragic Finale, P.XVI.
(7) Sartre, J.P:Being and Nothingness,P.438.
(8) Ibid., P.438.
(9) Sartre.,J.P.:Literary and philosophical Essays , p.169.
(10) Ibid,P.169.
(11) Sartre, J.P.:What is Literature ?,P.49.
(12) Desan,W.:Tragic Finale,P.184 .
(13) Sartre ,J.P.: The psychology of Imagination .
(14) Sartre ,J.P.:Being and Nothingness,p.478
(15) Desan, R.W.:The Tragic Finale .P.129.
(16) Champign J.P.:Stages on Sartre's Wag p.2 Sartre ,J.P.: The Transcendence of the Ego P.38.
(17) Sartre ,J.P.: The Transcendence of the Ego P.38.
(18) Ibid,P.45.
(19) Sartre ,J.P.:Situations I .P.33.
(20) Desan, W.:The Tragic Finale p.18.
(21) Barrett, W.:Iretional Man .A study In Existential philosophy,p.220.
(22) Desan,W.:The Tragic Finale p.19
(23) Barrett, W.: Iretional Man.p.220.
(24) Sartre ,J.P.: Being and Nothingness,p.21.
(25) Sartre ,J.P.:The problem of Method p .13-14.

[26] Ibid,P . 177.
[27] Champigny : Stages on Sartre's Way 1938-52.
[28] Sartre ,J.P.:situations III p.11.
[29] Ibid,P .13.

[30] جان بول سارتر : مواقف – الجزء الثالث – ص 150.

[31] Sartre ,J.P.: Being and Nothingness.
[32] Heinemann,F.H:Existentialism and Modern Predicament p.113

[33]. جان بول سارتر : مواقف – الجزء الأول – ص22.

[34] جان بول سارتر : مواقف – الجزء الثاني – ص 148

[35] Sartre ,J.P.:The problem of Method p.153.
[36] Sartre ,J.P.: Being and Nothingness,p.440.
[37] Ibid,P .479.
[38] Ibid,P . 444 .
[39] Heinemann,F.H:Existentialism and Modern Predicament p.127.
[40] Champign :Stages on Sartre's way 1938-52.p.63 .
[41] Desan, W.:The Tragic Finale p.188.
[42] Ibid,P .165.
[43] Sartre ,J.P :Existentialism and Humanism, P.34.
[44] Sartre ,J.P.: Being and Nothingness,p.485.
[45] Sartre ,J.P :Existentialism and Humanism, P.34 .
[46] Sartre ,J.P.: Being and dNothingness,p.439.
[47]. Quated from Desan,W,:The Tragic Finale p.162

[48] جان بول سارتر : مواقف – الجزء الأول – ص23 .

[49] Sartre ,J.P.: Being and dNothingness,p.433.

[50] Ibid, P .437-438.
[51] Sartre ,J.P.:The problem of Method p..47.
[52] Sartre ,J.P.: Being and dNothingness,p.438.
[53] Sartre ,J.P.:The problem of Method p.6
[54] Desan,A.:The Tragic Finale p.109.
[55] Ibid, P.113..
[56] Sartre ,J.P.: Being and dNothingness ,p. 364.
[57] Ibid, PP.547-548.
[58] Sartre ,J.P.:The problem of Method p.48.
[59] Sartre ,J.P.: Being and Nothingness ,p.431.
[60] Sartre ,J.P.:The problem of Method p.96.
[61] Desan,A.:The Tragic Finale p.153.
[62] Sartre ,J.P :Existentialism and Humanism, P.38.
[63] Barrett,W.:Irrational Man . p. 217.
[64] Heinemann, F. H.:Existentialism and the Moder Predica ment.p.128.

جان بول سارتر ومواقفه الفلسفية
الخيال وموضوعاته

نجيب بلدي

نشر سارتر في أبريل عام 1940 أي بعد خمس سنوات من ظهور كتابه "الخيال" بحثا جديدا سماه "الخيالي L'Imaginaire" ويلاحظ مطالع هذا الكتاب اختلافا واضحا بينه وبين الكتاب السابق مع أنه جاء مكملا له : الأول يثير مشكلة والثاني يحلها والاختلاف ظاهر لا في الأسلوب وحده بل في طريقة العرض أيضا : إذ بينما كان سارتر يعبر في "الخيال" كغيره من الفلاسفة تعبيرا فيه دقه عقلية وجفاف منطقي ، نجد أسلوبه في "الخيالي " اقل دقه من الناحية المنطقية وأكثر تكلفا من الناحية الفنية ، يعمد إلي التشبيهات الجميلة وإلي ألوان مختلفة من الجناس والإطناب ثم في طريقة العرض : في نوع الأمثلة التي يختارها ونوع الحجج التي يدلي بها سواء لدعم موقفه أو لزعزعة موقف الأخريين ، وفي نوع الكتب التي ينتقدها أو يثني عليها ، فبينما كان "الخيال " يظهر إلماما دقيقا بالمواقف الفلسفية الرئيسية قديمة أو حديثة إذا بالكتاب الجديد يهمل تاريخ الفلسفة إهمالا تاما . وبينما كان سارتر في "الخيال" يسوق القارئ إلي نتائج نقده سياقه عقلية منظمة ، نجده في "الخيالي" يصل بالقارئ إلي نتائج لا يعده لها إعدادا كافيا.

أتضح لسارتر ولغيره من الفلاسفة المعاصرين أن ثمة ميدانا جديدا للبحث اكتشفته المدرسة الألمانية المعاصرة التي يتزعمها هوسرل: عمل ممثلو هذه المدرسة ، بعد تخطيط عام لموضوع الفلسفة ومنهجها ، علي الدخول في تفاصيل دقيقة طريفة أهمها ما يتعلق بفعل الإدراك الحسي ومشكلاته المختلفة. ولا شك أن هذه الدراسة كانت خير ما يعد البحث في الخيال ،سواء لتقارب مشكلاته من مشكلات الإدراك الحسي أو لما يبدو من التعارض الصريح القائم بين موضوعيهما ولكن بالرغم من إشارات قيمة وردت بهذا الصدد عند هوسرل مؤسس "الفينومينولوجيا" يلاحظ سارتر أننا لا نجد عنده بحثا مستفيضا في مسألة

الخيال، يمكن موازنته بالدراسة التي قام بها للإدراك الحسي، والتي جعلته جديرا عند المحدثين باسم فيلسوف الإدراك الحسي بل نجده بالرغم من الإشارات السابقة لا يتعدى في نتائجه تلك التي وصل إليها المحدثون من ديكارت إلي برجسون ، وهي نتائج لا يظهر فيها بدقة كافية التمييز بين الإدراك الحسي والخيال ، مما يترتب عليه كما وضحنا ذلك في مقال سابق أن تبقي مسألة الحقيقة الخارجية بين المسائل المتعذر حلها ويخلص سارتر في كتاب "الخيال" إلي أنه من الضروري القيام بوصف جديد لفعل الخيال وموضوعاته ،يحاكي في دقته وتفاصيله الوصف الذي قام به هوسرل للإدراك الحسي . هذا الوصف الجديد هو موضوع كتابه "الخيالي" الذي ظهر شهرا واحدا قبل الهدنة. نلاحظ أن سارتر في سبيل توضيح خصائص الخيال ، يعمل من ناحية علي مقارنته بغيره من أفعال الشعور ، سواء ما كان بينهم أدني منه أو أسمي في مراتب الحياة العقلية ، ويعمل من ناحية أخري علي تعيين الكيفية التي تمثل بها الموضوعات للخيال ،أو بتعبير أخر ، يعمل علي وصف خروج فعل الخيال عن الذات ، واتصاله بالموضوعات ، وتأثيره فيها ، وتغييره من معالمها ، بحيث تصبح متميزة تميزا تاما عن الموضوعات الخارجية المحسوسة بالمعني الدقيق . وقبل أن نتتبع سارتر في وصفه هذا يحسن بنا أن نقول كلمه عامة عما يعنيه بالخيال وموضوعاته، لما كان لموقفه من الطرافة والجدة بالنسبة لمواقف الفلاسفة بهذا الصدد وعلماء النفس .

ثمة شبه إجماع عند الفلاسفة علي اعتبار الخيال فعلا تظهر في الذهن بمقتضاه نسخ الموضوعات المحسوسة ، ثم ترجع هذه له مرات كما لو كانت ترجع للذهن الموضوعات المحسوسة ذاتها .أما سارتر فيعارض هذا أشد المعارضة ، وهو في معارضته قريب جدا من موقف شائع عند الناس وخاصة رجال الفن والنقد الفني ، وهو أن الخيال يبعدنا أشد البعد عن الحقيقة الواقعية ، وان موضوعاته غير موجودة علي الإطلاق، تصدر في الذهن وحده، عن قدرة الذهن ذاته ، وان كان لها من الخصائص ما يجعلها تحاكي موضوعات العالم ، ومن التأثير في النفس ما يجعلها تفوق تأثير هذه الموضوعات في النفس.

وإذا كان سارتر كما ذكرنا يعرف الخيال بأنه فعل يقصد الموضوعات المحسوسة من حيث إنها غائبة عنا ، فهو لا شك أقرب لهذا الموقف منه ألي موقف الفلاسفة ، ولا شك أنه يعني بالخيال تحررا من الواقع ، وبالخيالي موضوعا لا يختلف في شئ عن موضوعات القصص والأحلام . ولكن لا شك أيضا في أنه يصل في وصفة إلي نتائج أن كانت متنافرة مع مواقف الفلاسفة ، فهي بعيدة أيضا عما يصل أليه أو يتصوره عامة الناس والخيال مركب في نظره من جملة عوامل تتحد فيما بينها علي نحو غريب . و وصف سارتر لكل من هذه العوامل لا شك مبالغ فيه ، ولا يتفق تماما مع ما نشعر به في حياتنا النفسية المعتادة. ويفترض الخيال موضوعات غريبة أيضا .وأقل ما يمكن أن يقال عن الخيال أن له منطقا غير منطق انفعالات الشعور التي نعرفها سواء كانت إدراكات حسية أو تصورات أو أحكاما ، منطقا يدخلنا في عالم جديد غريب نعامل فيه الموضوعات معاملة غريبة شاذة ، بقدر ما كانت معاملتنا للأشياء الواقعية عاديه خاضعة لمنطق هذه الموضوعات .

ولا شك أخيرا في أن وصف سارتر إن كان غير متفق مع ما نعرفه في أنفسنا أو عن الفلاسفة من الخيال ، فهو من ناحية وصف شائق له قيمته ، قيمة فنية أكثر منها علمية ، وله ما يبرره فلسفيا من ناحية أخري ، من حيث إنه جزء لا يتجزأ من فلسفة لا يعرض لها سارتر في بحث "الخيالي" وان كان يلمح لها تلميحا في صفحاته الأخيرة وسنعرض ألان بإيجاز لمراحل وصفه هذا ، تاركين لفرصة أخري التكلم عما يرتبط بهذا الوصف من النتائج الخاصة بطبيعة الفن أو بمشكلات الفلسفة العامة .

الخيال والمعرفة

من البديهي أنه لا يمكن لنا تخيل ما نجهله بالمرة،بل لابد من أن يكون لدينا عن موضوع ما، علم معين قبل أن يصبح موضوع خيالنا .ولكن لابد من ناحية أخري أن يكون هذا العلم بحيث نبني عليه خيالا ، أو بتعبير أخر بحيث ينتقل الذهن فيه إلي مرحلة يصبح فيها خيالا أو علي باب الخيال . وليس من الأمر الهين أن نلمس حالة مثل هذه ، حالة انتقال لا يكاد يقف عندها الذهن ولا يكاد يشعر بها ،

ويعجز الوصف السيكولوجي عن البلوغ أليها . وربما كنا أسعد حظا لو عملنا علي مقارنتها بما نعرفه عن أحوال أخري تماثلها ، وهذا ما يقوم به سارتر في هذا الصدد عندما يقارن بين العلم الذي يسبق الخيال ويعدله ، وبين حالة من يطالع مثلا قصة جديدة ممتعة تملك مشاعره .

نجد أن ما يرويه لنا القصصي من الحوادث ، له علاقة وثيقة بعالم لا يصفه لنا مباشرة ، وان كان يشير إليه إشارة مستمرة . ويشعرنا المؤلف لا بما يحدث لشخصيات القصة فحسب بل بتطورهم في عالمهم ، وما يعملون فيه من أحداث مما يسبب في هذا العالم من تغييرات طفيفة أو جسيمة . زد علي ذلك أن ألفاظ القصة وتعبيراتها تعني في الغالب حوادث واقعية لا ممكنات فحسن ، كما هو الآمر فعلا في ألفاظ وعبارات منشور دوري وما شابه من ذلك من الأوراق الرسمية : فلفظة "منزل " مثلا لها دالة مختلفة إذا ذكرت في منشور لوزارة الداخلية خاص بأصحاب المنازل وحقوقهم وواجباتهم أمام القانون ، وإذا ذكرت في بحر القصة في جملة مثل هذه "غادر المنزل في الساعة العاشرة". فالاسم يشير في الحالة الأولي إلي علاقة أو علاقات كثيرة مختلفة ممكنة ، علي حين ينطبق معني الاسم في الجملة الأخيرة علي شي واقعي ، وان كنا عاجزين عن إدراكه أو تصوره.ثمة فارق واضح إذن بين العلم الذي ينقل من الاسم إلي دلالته العامة ،والعلم الذي يعطي مباشرة للاسم دلالة واقعية.

ثم نلاحظ عند قارئ القصة أنه غالبا لا يكتفي بدلالة الاسم ،حتى دلالته الشخصية الواقعية ، فنجد الاسم يمثل له شيئا معين في قيامه الوجودي .اعني أنه يلتقي أثناء مطالعته ببعض عبارات تقوم دون غيرها لخاصة محسوسة جزئية .

فمثلا عندما يقرأ"امرأة جميلة" فكأنه يري بالفعل أمراه جميلة ، وكان الكلمة المطبوعة رسم يدعو القارئ ألي توقع امرأة جميلة.هذا شئ عن العلم الذي يسبق الخيال في نظر سارتر ، أو بتعبير أدق الذي يعد الفكر في نظره لتصور الموضوعات تصورا خياليا. ولكنه ينبهنا ألي أن هذا العلم الكامن، أو علي حد تعبير أر سطو هذا العلم "بالقوة" ليس ما نسميه بالضبط خيالا؛ إذ قام تقوم في ذهن

المطالع المنتبه لقصة صور خياله علي النحو المألوف ، ولا تطرأ لـه صـور الخيـال الا في الفترات القائمة بين مطالعات للقصة. أو عند من يطالع القصة بقليـل اهتمـام . واغلب الآمر أننـا إذا عمدنـا أثنـاء مطالعتنـا ألـي تصـور مـا يحدثنـا عن القصصـي تصورا خياليا ، فلا بد لنا من طرق الكتاب جانبا والاسترسال فـي الخيـال . أمـا الـذي يطالع بانتباه فهو يعلم ما يقع من الحوادث علما معينـا ، ويقف عنـد مرحلـة معينـة من هذا العلم ، ولو انه قد ينبثق العالم عنده بعد ذلك في صوره خيـال رائـع أو حلـم بعيد القوة .

وما ذكرناه الآن عن مطالع القصة ينطبـق علـي حـالات أخرى نعرفـها ، مثـل تلك التي تقوم عندما نطالع جريدة أو عنـد مـا يقص علينـا صديق حدثـا وقـع لـه أو عندما تفكر فيما يجب عمله لتأدية مهمة ما . وحياتنا العقليـة والعمليـة تحمـل ألوانـا من هذا العلم الواقعي الذي يختلف كـل الاختـلاف عمـا نجده فـي كتـب الريـاضيين أو الفيزيقيين من ناحية ، وفي منشورات الحكومة وقوانينها مـن ناحيـة أخرى . ولكـن هذا العلـم آن اختلـف عن علـم كلـه دلالات جبريـة أو منطقيـة فلـم يصبـح بعـد خيـالا بالمعني الدقيق ، بل نحن فيه كما يقول سـارتر ((علـي حافـة الخيـال)) أو كمـا يقـول سبير spaier في ((فجر الخيال)) . ولا بد إذا من عامل جديد ينتقل بنا ألـي التصـور الخيالي الصحيح .

العاطفة

ما العامل الجديد ؟ ما الحد الأوسط بين العلـم والخيـال؟ يـري سـار تـر أن مـا يجعل من موضـوع معلوم فحسب موضوعا حاضرا للذهن بقوتـه وحيويتـه دون آن يكون محسوسا، له عامل عاطفي .وليس بالآمر العجيب آن نقـرر آن العاطفـة تقـوم بدور هام فـي تصـورات الذهـن المختلفـة وتكسبها حضـارة ونشـاطا غـير عـاديين . ولكن يذهب سار تر ألي ابعد من ذلك فهو يفترض آن العاطفة ذاتها تصور ، لـها مـا للتصورات الذهنية المختلفة من الاتجاه نحو الموضوعات من التعلق بالموضوعات.

نظر علماء النفس حتى السنين الأولى من القرن العشرين ألـي العاطفـة علـي أنها هزه داخليه فحسب ، قد تنتابنا أحيانا تحت تأثير تصورات خارجية ، وتنتابنـا في

اغلب الأوقات تحت تأثير عوامل باطنية جسيمة أو غير جسيمة . العاطفة حال فردية داخلية أن دلت علي شي فعلي طبيعة الشخص لا علي أي موضوع خارج عنها . وقد قامت الفلسفة الألمانية المعاصرة مع هوسرل وشيلر وغيرهما ضد هذا الري ، فاعتبرت أن العاطفة من حيث أنها مظهر من مظاهر الشعور تحمل ضرورة ما للشعور من الخصائص الجوهرية ، أهمها أن كل شعور متعلق بموضوع ما ، وان هذا التعلق ، أو هذا القصد Intentionnalite يتغير حسب أفعال الشعور المختلفة ، فالإدراك الحسي أدراك لموضوع محسوس ، والحكم متعلق بموضوع محكوم عليه ، والرغبة بمرغوب فيه ، والإرادة بمراد. ومن ثم فالحب أيضا موجه إلي موضوع محبوب ، والبغض ألي شئ نبغضه . ولا ينحسر بحث الفيلسوف في التمييز بين أفعال الشعور المختلفة ووصف ما تحمله من الخصائص الجوهرية ، بل علية أن يصف مع فعل الشعور المقصود ، إدراكا حسيا كان أو حكما ، كيفية اتجاهه نحو موضوعاته وخصائص موضوعاته من حيث تعلقها بالشعور ، أي كيف تمثل له وما يظهر له من خصائصه .

عني سارتر بدراسة العاطفة علي ضوء المبدأ السابق ، فخصص لها كتيبا Esquisse d'une Theorie des Emotions ظهر في سنه 1939 ، سنه واحده قبل (الخيالي) ووضح في البحثين أوجه العلاقة بين العاطفة وموضوعاتها، وضرورة التمييز بين هذه العلاقة وبين المعرفة الجليلة المتميزة للموضوعات. فالعاطفة تطلب أن يمثل موضوعها لا من حيث انه هذا الموضوع أو ذاك فحسب، بل من حيث الموضوع يؤثر في الشعوب . علي نحو معين يجعله يحمل الموضوع ذاته ألوان مختلفة من العاطفة يعبر عنها بألفاظ كالجميل أو الرشيق ، أو الجذاب أو المخيف وتبدو لنا علاقة الخيال بالعاطفة وثيقة إذا نظرنا علي أضواء ما ذكرناه ألان ألي بعض أحوال خاصة: قد نستيقظ في الصباح وبنا حاجه قويه لشي لا يمكن أن نقول ما هو بالضبط : هل هذه الحاجة جوع أم ظمأ أم رغبة في رؤية شخص؟ غير أن هذا العجز لا يمنعنا من توجيه ذهننا توجيها خاصا. وبينما نحن شاعرون أن ما نرمي أليه ليس أمامنا ولا يمكننا الحصول عليه بالفعل،نجد أننا نعمل علي الحصول عليه بطريقه أخرى تحاكي وتنافي في الوقت ذاته طريقة الحصول علي موضوعات

الحس الخارجية. يقوم إذن في مثل هذه الرغبات مجهود نحو الحصول علي موضوع خارجي ، مجهود يقوي ويشتد بقدر ما يضعف أملنا في إدراكه علي النحو الواجب ، أي في إدراكه إدراكا حسيا ، ويتضمن إذن هذا المجهود لاستحضار الموضوع غياب الموضوع . وان فكرنا فيما عرفنا به الخيال من أنه حضور موضوع مع غيابه وفي غيابه ، تحقق لنا أن العاطفة من حيث ذاتها ومن حيث هذه القوة الداخلية التي تحملها وتجسمها وهي الرغبة .هي دون شك عامل أساسي في قيام خيال في الذهن .

والأمر بديهي إذا فكرنا في أن موضوعات الإدراك الحسي عند حضورها ، بالفعل أمامنا ، كثيرا ما تكتسب ألوانا عاطفية تبقي ملازمة لها في الذهن بعد غيابها عن حواسنا، حتى إن عودة العاطفة وحدها تبدو بشيرة بعودة الموضوع ، بل تحمل الموضوع ذاته دون أن يتبينه الشعور في وضوح تام . وإذا كان رجوع العاطفة الأصلية علي نحو لا يعوق انتباهنا لما في النفس من أحوال ولما يظهر فيها من موضوعات ، انكشف لنا الموضوع الغائب ودخلنا من ثم في مرحلة الخيال ، بالرغم من أن ما يحضر لنا من الموضوعات في هذه الحالة ليس من الوضوح بحيث تتميز عناصره وتنفصل أجزاؤه أمام الذهن ، أو بحيث يتميز خيال معين عن غيره من الخيالات وقد يبقي الكثيرون في هذه المرحلة الخيالية تتحد فيها تصوراتهم بعواطفهم ، دون أن يشعروا بشبه ما بين موضوعات خيالهم وبين موضوعات العالم الواقعي . التي تظهر لهم وللآخرين علي حد سواه . ويقول ستاندهال في هذا المعني: (أري صورا وأتذكر تأثيرها في قلبي ، آما عن عللها وشكلها فلا اعرف شيئا. آري سلسله من الصور الدقيقة جدا ، ولكن لا شكل لها غير ما ظهر لي، بل لست آري هذا الشكل إلا عن طريق ما أحدثت ذكراه من الأثر في نفسي .)

منطق الخيال

أن أعملنا التفكير في الخيال وفي كيفية مثول موضوعاته في الفكر ظهر كأنه يتضمن تناقضا صريحا : يبدو من ناحية أن موضوعاته لا تحمل آلا خصائص حسية ، ويتضح من ناحية أخري أن ما نتخيله لا ندركه ألان بحواسنا .

بديهي أن موضوعا ما إما حاضر أو غائب ، ولكن الموضوع الخيالي حاضر غائب، ماثل أمام الذهن بالرغم من غيابه بل في غيابه .إن أعملنا البحث في معنى هذا التناقض وجدنا أنه يرجع ألي ما ذكرنا عن العاملين السابقين وإلي التفاوت القائم بينهما : عامل معرفة وعامل عاطفة ، ما يرمي إليه الذهن وهو علي "حافة الخيال" ، ثم ما يحضر له بمقتضى الرغبة والعاطفة .

لنوضح ما نقوله هنا بمثالين أو ثلاثة : بناء "البانتيون" لمن يدركه بالحس مركب من عدة أجزاء لا يمكن الإنسان أن يدركها دفعة واحدة ، وتتطلب لا لحظات زمنية مختلفة فحسب بل تعددا لمواقف المتفرج بالنسبة للبناء وللبناء خصائص حسية كاللون مثلا تتطلب هي أيضا تعددا لمواقف المدرك ، وتحمل في ذاتها اختلافا بحسب تغير موقفه : فمثلا أن كانت أعمدة مقدم البناء تبدو للداخل ذات لون رمادي قاتم فهي تظهر له من الخلف رمادية ضاربة ألي البيض وهكذا... أما ما يمثل للخيال من البناء فغير هذا كله . نعم أريد تصور البناء المذكور كما أدركت ، لكن شيئا من تفاصيل ما أدركته لا يمثل لي في الخيال . نعم ، قد أتصور مقدم البناء وأعمدته ، ولكني لا اعرف عدد هذه، ولا أستطيع تقدير المسافة بين كل منها والآخر ، بل لا أستطيع أن أؤكد أن بينها مسافة . أما عن اللون فهو رمادي متجانس لا أميز فيه بين لون الأعمدة من الأمام ولونها من الخلف ثم لا تتطلب العناصر المذكورة أفعالا خيالية متميزة ، كما تطلبت فيها سبق إدراكات حسية مختلفة ، بل المقدم والأعمدة والبناء كله خارجه وداخله، الخلف والجوانب ، كل هذا يظهر للذهن خاليا من التفاصيل فقيرا في المميزات ، ولكنه يظهر دفعة واحدة وكلا متكاملا.

أريد أن أتخيل صديقي فلان كما هو في منزله الريفي ، ولكني ألقاه في ذهني، لا في الريف ، ولا في المدينة كما رايته فيها منذ أسبوع ،ولا في غرفته الخاصة ، إنما ألقاه جامعا لما كان عليه في الأمكنة الثلاثة ، حزينا كما كان منذ أسبوع يتنزه في حديقته الريفية ، وهو لا بس رداءه الداخلي .هناك أذن بين ما أريد تصوره في الخيال وبين ما أتصوره بالفعل تناقض يفسره التفاوت بين علمي بالموضوعات قبل الخيال وحضور الموضوع في الخيال .

وقد تذهب غرابة الخيال ألي ابعد من هذا ؛ فكثيرا ما نتخيل شخصا لا نستطيع تعريفه مباشرة : هل هو الموظف الكبير الذي قابلناه أمس بمكتبه لأول مرة ؟أم هل رجل البوليس الذي أوقف سيارتنا في الطريق ؟ ألاحظ بعد التفكير أن الموضوع الخيالي مزيج بين الاثنين. وكثيرا ما نرغب تصور الأول فيتمثل لنا الثاني، دون أن نري لذلك سببا ، وان كان الآمر يرجع في الحقيقة لعوامل عاطفية لا نتنبه لها في حينها.

يتضح إذن من هذه الأمثلة ومن غيرها أن الخيال يجمع علي نحو لا يفهمه العقل بين خصائص منفصلة في الحس لا يمكن إدراكها دفعة واحدة فان نظرنا ألي قمع الخياطة استرعي نظرنا قطاع من جسمه الأسطواني أو باطنة المقعر ، ولكن يتمثل القمع في الخيال أسطوانيا في الظاهر والباطن ، عميق القاع في الوقت نفسه.

ولكن بين ما يعرض له سار تر مثالان أو ثلاثة علي الأقل يذهب به تحليله لها ألي مقارنة موضوعات الخيال بموضوعات الفكر البدائي الذي كان وما زال يؤمن بقوي سحرية قائمة في العالم . ونكاد نلمس في هذه الأمثلة أدلة قوية علي أن العقل الإنساني في ناحية من نواحية علي الأقل لا يختلف عن العقل البدائي ولا يمتاز علية . فان كنا ننظر للوحة زيتية لمصور شهير تمثل رجلا عاش منذ قرون ، فسيتجه ذهننا أحيانا من الصورة ألي أنموذجها الشخصي ، وقد ننسي إذ ذلك أن هذا الوجه وتقاسيمه وما ينبعث منها من قوة عجيبة، وأن هاتين العينين اللتين تصوبان لنا نظرة حادة قد ننسي أن كل هذا يخص جسما قد ووري التراب منذ أمد بعيد ، فيبدو لنا أن نموذج الصورة أمامنا رجل "يزور" صورته ويملؤها حيوية . ويذكرنا هذا الموقف بما كان يعمله أعداء المسيحية،في القرون الأولى من انتشارها،من ضروب الشعوذة سواء بتدنيس الصور المقدسة أو بتكسير الأصنام، ويذكرنا أيضا بما يقوم به بعض قبائل الهنود الأمريكيين في سبيل نجاح الصيد من أعمال غريبة كوخز صور الحيوانات المتوحشة علي جدران أكواخهم .

ويحدثنا سارتر عن مسرح في باريس يظهر فيه مقلد عجيب للمغني والمهرج الفرنسي الشهير موريس شفالييه يخيل للمتفرجين عند رؤيته انه أمام

شقالييه ذاته ، كأنه يستحضر شقالييه ،كما يستحضر السحرة أرواح الغائبين،وكما لو كانت شخصيه شقالييه قد "زارت " المقلد دقائق قليلة.موقف غريب للخيال لا يختلف كثيرا عن موقف البدائي الذي يعمد في بعض الحفلات إلى ضروب عده من التقليد ، بغية أن يستحضر أرواح حماة القبيلة .هذا شي من طرائق الخيال يدلنا علي انه يختلف اختلافا واضحا عن أفعال الشعور الأخرى وعن الإدراك الحسي والتصورات العقلية ، له منطقه، منطق أشبه بقواعد السحر والشعوذة منه بقواعد المنطق الذي يخضع له العقل السليم ، وبقواعد المنطق الواقعي الذي تخضع له موضوعات الإدراك الحسي . أن فعل الخيال علي قول سارتر "رقية ينادي بها الذهن موضوعاته وتتناقض له كما تناقض للصبية لعبها".

جان بول سارتر والسينما (*)

طه حسين

تساءل الكاتب الفرنسي المعروف جان بول سارتر عن الأدب ما هو وماذا ينبغى أن يكون؟ ودفعه هذا التساؤل إلى أن يضع كتابا قيما لم يظهر بعد في مجلد ،ولكنه نشر تفاريق في مجلة "العصور الحديثة" ، وقد عرضنا لهذا البحث بشيء من النقد المفصل في عدد يونيو الماضي من هذه المجلة . والفكرة التى دار حولها هذا الكتاب القيم هى مقدار ما يكون بين وبين قرائه من الاتصال من جهة، ومقدار ما ينبغى أن يحتمل الأديب من تبعة بحكم هذا الاتصال بينه وبين القراء ،ومشاركته لهم فيما يعرض من المشكلات تاتلف منها الحياة الاجتماعية مهما تكن طبيعة هذه المشكلات ،ومن دون تفريق بين ما يتصل منها بالسياسة أو بالنظام الاجتماعى ،أو بأى لون من هذه الالوان التى تؤثر فى حياة الناس ، والتى يجب على الاديب أن يشارك فيها ، ويحتمل نصيبه من تبعاتها كما يجب على الادب يصورها ويصور المشاركة فيها ويصور الوسائل المختلفة لتدبيرها والخروج من ضائقتها واستكشاف ما يمكن استكشافه من الحلول لأزماتها مهما تختلف فى الطبيعة والصورة والأثر. وهذه الفكرة هى ما يسميه جان بول سارتر التزام الأدب ،وهى ليست اكثر من ان الأديب يجب أن يعيش مع معاصريه فيشقى بشقائهم ويسعد بسعادتهم ،ويواجه مشكلات الحياة كما يواجهونها ،ويصور هذا كله فى أدبه تصويرا دقيقا خصبا مجديا دون أن ينفصل عن حياة معاصرة او يعتزلهم ليعيش فى برجه العاجى ، وينتج فى هذا البرج أدبا لا يتصل بألام الناس وأمالهم وما يعرض لهم من بؤس ونعيم.

وقد استعرض جان بول سارتر فى كتابه هذا تاريخ الأدب الفرنسى فى عصوره المختلفة، وبين مقدار ما كان بين الأدباء وقرائهم من الصلات والاشتراك فى احتمال التبعات على اختلاف العصور وتباين الظروف . ووصل من هذا الاستعراض إلى نتائج

(*) عن مجلة الكاتب المصري مجلد 7 عدد 26 نوفمبر 1947

رائعة فى تاريخ الأدب الفرنسى ليس هنا موضع الحديث عنها . ولكنه لاحظ الحياة الحديثة ،ولا سيما فى القرن التاسع عشر وفى أوائل هذا القرن قد انتهى بالأدب إلى أن يكون لونا من ألوان الترف يترفع عن الحياة اليومية العاملة ليعنى بألوان من هذه الحياة الفنية المترفة التى لا تتاح إلا لطبقات ضيقة من الناس .ثم حاول أن يرسم للأديب المعاصر ولنفسه وأصحابه بنوع خاص برنامجا يحققون به الاتصال بينهم وبين قرائهم، ويشاركونهم به فى مواجهة ما تمتلىء به الحياة المعاصرة من المشكلات التى تزداد عنفا وتعقدا من يوم إلى يوم وقد اضطره هذا إلى أن يستقصى مشكلات الحياة الاجتماعية فى هذه الأيام، وينتقد المذاهب السياسية الاجتماعية التى تحاول حل هذه المشكلات، ويختار لنفسه ولأصحابه طريقا وسطا بين مذهب الشيوعيين الذين يلغون حرية الفرد ،ومذهب البورجوازيين الذين يبيحون هذه الحرية لفريق من الناس دون فريق . وأراد أن يصل إلى نوع من النظام يكفل للفرد حريته الكاملة ، ويكفل للجماعة عدلا شاملا ، ويكفل للأديب حريته الكاملة فى التفكير و التصوير والتعبير دون أن يخضع لما تفرضه الأحزاب على اعضائها من قيود وأغلال تضطرهم إلى أن يفكروا ويصورا ويعبروا كما يريد نظام الحزب ،لا كما تريد الفرد ولا كما تريد طبيعة الأشياء وحقائق الحياة .

وقد استعرض جان بول سارتر وسائل الاتصال بين الاديب المنتج والجمهور المستهلك ، فلاحظ كما يلاحظ غيره من الناس أن العصر الحديث قد ابتكر لهذا الاتصال وسائل لم تكن معروفه من قبل،وأن هذه الوسائل قد طغت واسرفت فى الطغيان على الوسائل القديمة . فالصحف والمجلات أكثر اتصالا بالجماعات وتغلغلا بين طبقاتها من الكتب . والراديو أكثر اتصالا بالجماعات وتغلغلا بين طبقاتها من الصحف والمجلات فضلا عن الكتب، والسينما أكثر دعاء وأشد استهواء للجماعات على اختلاف طبقاتها من التمثيل. واذن فما ينبغى للأديب الذى يقدر الحياة الاجتماعية ويشارك فيها وفى احتمال تبعاتها أن يهمل هذه الوسائل المستحدثة، ويفرغ لاستخدام الوسائل القديمة التى لم

تفقد قيمتها وخطرها، ولا ينظر أن تفقد قيمتها وخطرها، ولكنها لا تستطيع أن تظفر من الشيوع والشمول والتغلغل فى الطبقات المختلفة المتفاوتة بمثل ما تظفر به الوسائل المستحدثة. فستؤلف الكتب، وسيقرؤها القراء، وستنشأ المسرحيات وسيشهدها النظارة، ولكن الصحف والراديو والسينما ستكون أكثر انتشارا وأشد اتصالا بالجماعات وأعظم تغلغلا فى طبقاتها من الكتب والمسرحيات.

وقد لاحظ جان بول سارتر فى شىء من الدعابة أن مسرحية قصيرة من مسرحياته حظر تمثيلها فى بريطانيا العظمى. ولكنها أذيعت فى الرديو البريطاني ، فكانت النتيجة أن الذين استمعوا لها من الانجليز كانوا أكثر مرات كثيرة من الذين كان يمكن أن يشهدوها فى ملعب التمثيل . على أن الرقابة البريطانية قد فطنت أخر الأمر لهذه الملاحظة، فأباحت عرض هذه القصة فى الملعب. والمهم هو أن جان بول سارتر يريد بلا ريب أن يساير الحياة الحديثة، وأن يتصل بقرائه أو بمستهلكيه من طريق الوسائل المختلفة التى تستحدث لهذا الاتصال.وقد سلك هو هذه الطريق؛ فهو يؤلف الكتب على اختلافها، يؤلف الكتب التى يقصد بها إلى الخاصة ليتحدث إليهم في الفلسفة الوجودية أو في هذا الموضوع أو ذاك من موضوعات الدراسة الأدبية.ويؤلف الكتب التى يتجه فيها الى الجماعات الضخمة ليذيع فيها ما يريد أن يذيعه من تصوره للمشكلات وتصويره لها ومذهبه في حلها لا، يسلك فى ذلك طريق القصص الطويل والقصير .

وهو يصدر مجلته ليتجه فيها مع اعوانه إلى جماعات من القراء قد تؤثر الدراسات الميسرة. التى لا تنحرف مع ذلك عن مناهج البحث الدقيق ، على الكتب الفلسفية الجافة وعلى القصص السهل اليسير. ثم هو بعد ذلك ينسى المسرحيات التى يتجه فيها الى جماعات تحب أن تأتيها متعة المعرفة والفن لا من طريق القراءة وحدها ولكن من طريق القراءة والنظر لحركات الممثلين والاستماع حين يتحاورون . ثم هو لا يكره أن يتحدث إلى المستمعين فى الراديو أو ينشىء لهم من الآثار ما يتلى عليهم من

طريق الراديو ليستمعوا له غير مقبلين عليه كل الاقبال ولا متوفرين له كل التوفر ، ولا معرضين عند كل الاعراض .

ولم يبق من هذه الوسائل المستحدثة إلا السينما فقد حاول جان بول سارتر أن يتخذ هذه الوسيلة ليتصل بالجماعات الضخمة المتباينة فى البلاد المختلفة المتتالية فى وقت واحد. وواضح جدا أن الكتاب والصحيفة والمجلة لا تقروها الجماهير مجتمعة ، وإنما يخلو فيها القارىء إلى نفسه وإلى الأديب الذى يقرأ كتابه أو مقاله فى الصحيفة أو فصله فى المجلة. وواضح كذلك أن المسرحية لا تعرض فى غير ملعب واحد فى المدينة الواحدة ، ولايشهدها من أجل ذلك إلا جمهور من النظارة مهما يكن ضخما فهو محدود . والذين يمثلون المسرحية أو ينشئون أدوارها ، كما يقول اصحاب التمثيل ، مضطرون إذا نجحت المسرحية أن ينفقوا فى تمثلها الأشهر ليشهد اكبر عدد ممكن من النظارة وأن ينتقلو بها بعد ذلك فى كثير من المدن بل فى كثير من البلاد ، ليظهروا عليها أضخم عدد ممكن من الناس ، وفى ذلك من الجهد والمشقة والعسر ما فيه ثم هو ذلك لا يبلغ من أذاعة المسرحية ما يريد صاحبها، وما يريد ممثلوها، وما يريد الناس انفسهم .أما السينما فهي تملك من الوسائل التيسير ما لا تملكه الكتب ولا الصحف ولا الراديو ولا التمثيل. فالقصة الواحدة إذ أعدت للعرض تستطيع بعد إعدادها أن تغزو الأرض كلها فى وقت واحد ، وأن تشهدها جماعات النظارة فى جميع اقطار الأرض فى غير مشقة يحتملها الكاتب أو المخرج أو الممثل ، شأنها فى ذلك شأن الكتاب المطبوع ، ولكنها تتحدث إلى الجماعات حين يتحدث الكتاب إلى الفرد ثم هى تتحدث إلى الجماعات من طريق العين ومن طريق الأذن حين يتحدث الكتاب من طريق العين أو من طريق الأذن وحدها . ثم هى تستعين على الحديث من طريق العين والأذن بأشياء لا يستطيع الكتاب أن يستعين بها لأنه لا يستطيع أن يحققها . ففيها الحركة وفيها اختلاف المناظر ، وفيها ما تمتاز به المناظر من الروحه والقدرة على التأثير المباشر من طريق الأشياء، لا من طريق الألفاظ التى تدل عليها بالرمز الذى يخطىء حينا ويصيب حينا آخر.

وقد تصحبها الموسيقى فتستأثر بملكات النظرة. كلها فالأديب الذى لا يرى الأدب ترفا ولا فكاهة ولا تلهية وإنما يراه جدا من الجد ،يراه مشاركة فى الحياة ونهوضا باعبائها واحتمالا لتبعاتها ،لا ينبغى له أن يهمل السينما كما لا ينبغى له أن يهمل أية وسيلة تمكنه من أن يتصل بالجماعات ويؤثر فيها فيوجهها إلى ما يريد أن يوجهها أليه ، ويصدها عنه ويغريها بما يحب أن يغريها به، ويزهدها فيما يحب أن يزهدها فيه . والاديب من بعد ذلك أو من قبل ذلك مضطر إلى أن يصطنع هذه الوسائل ليحمى نفسه من الفناء وليحمى نفوس الجماعات من الفساد، فهذه الوسائل المستحدثة قد وجدت وأصبحت من ضروريات الحياة الحديثة. فليس من سبيل إلى الغاء الصحف ولا إلى اسكات الراديو ، ولا إلى تحريم السينما. فالأديب بين اثنتين :إنما أن يغزو هذه الوسائل ويتخذها ادوات لاذاعة الأدب وما ويحمل إلى النفوس من خير ورشد وإصلاح ، وإما أن يهمل هذه الوسائل فيقضى على أدبه بالتزام الحدود التى لا يتجاوزها الكتاب، ويعرض نفوس الجماعات لشر عظيم تحمله إليها الصحف والراديو والسينما التى ستكون أداة لقوم ليس لهم حظ من أدب ولا من فلسفة ولا من فن ولا من فقه بالحياة ومشكلاتها، وإنما همهم كله أن يلهو الجماعات بما يذيعون فيها من سخف رخيص ، وان يستزلو بما ينشرون فيها من دعوة الىأشياء لعلها لا تلائم ذوقا ولا منفعة ولا رقيا ولا ميلا إلى الاصلاح . والخلاصة أن الأديب إذا آمن بأنه فرد من الجماعة التى يعيش فيها ، ويشاركها فى حياتها، ويتضامن معها فى النهوض باعباء هذه الحياة ، و يحتمل معها تبعات الجهاد مهما تختلف ، فليس له بد من أن يصطنع كل هذه الوسائل، قديمها وحديثها ، وما يمكن أن يستحدث منها فى مستقبل الأيام ، ليحقق اتصاله بالجماعات ويحقق اتصال الجماعات به فى السينما دون أن تكون هذه القصص مشتقة من حياتهم مصورة ادق تصوير وأصدق لما يجدون من ألم ولذة ، وما يحسون من امل ويأس ، وما يثور فى قلوبهم من عاطفة وشعور . فليست الحياة لهوا ولا لعبا ، وإنما الحيا ة جهاد يحتاج الناس فى أثنائه إلى شىء من اللهو وفنون من التسلية ، ليستعينوا بذلك على احتمال الحياة والمضى فى جهادهم فى غير سأم او ملل أو فتور . واذن فيجب ان يلتزم

السينما كما يلتزم الادب، اى يجب ان يعرض السينما على النظارة حياتهم ، وما يملؤها من المشكلات وما يمكن ان يواجهوا به هذه المشكلات من حزم وعزم ، ومن رفق واناة، ومن صبر واحتمال ومن حيلة، وتصرف وما يمكن ان يجدوا لهذه المشكلات من حلول تريحهم منها ليستقبلوا غيرها . فحياة الناس لم تخل ولا يمكن ان تخلو من المشكلات، ولا سيما حين يكون لهؤلاء الناس حظ من رقى العقل ، وذكاء القلب ودقة الحس وقوة الضمير .

وقد حاول جان بول سارتر ، اصطناع السينما لاذاعة ادبه اول ما حاول بعرض قصته تلك القصيرة التى حظرت فى بريطانيا العظمى واذيعت فى الراديو ، وهى القصة التى عنوانها:Hus Clos: والتى استطيع ان اسميها من " وراء السور ". فالقصة تعرض امر نفر من الناس دفعوا بعد الموت الى الجحيم ، وضرب من دونهم بسور ظاهره فيه الرحمة وباطنه من قبله العذاب . فى جحيمهم هذا الذى دفعوا اليه نار تتلظى، ولا سعير تصهر فيه الجلود وتذاب فيه الاجسام، بل ليس فيه الم مادى ما ، وانما هم مدفعون الى حجرة من الحجرات التى الفوها فى حياتهم الدنيا ، وهم مكرهون على ان يقيموا فى هذه الحجرة الى اخر الابد ، ان كان للابد أخر . وهم يصلون متتابعين الى حجرتهم هذه، لا يعرفون انهم موتى، وانما يخيل الى كل واحد منهم انه قد اقبل على فندق من الفنادق ، وقاده الخادم الى حجرة من حجراته . فهم يتفقدون فى هذه الحجرة مرافقهم التى الفوها فى الحياة الدنيا ، وهم يتبينون شيئا فشيئا انهم قد ماتوا، وانهم يلقون فى هذه الحجرة جزاء ما قدموا بين ايديهم من الاعمال. وليس هذا الجزاء ألما ماديا ، كما قدمت وانما هو الم معنوى يتبينون احساسهم له شيئا فشيئا. يتبنون ذلك حين يتعرف الى بعض ، وحين يذكر كل واحد منهم لنفسه اولا ولرفاقه بعد ذلك ، ما قدم من اعمال منكرة وما اقترف من آثام استحق عليها العقاب ، ثم حين يكون بينهم الاختلاف والتناكر . وحين يستبين كل واحد منهم انه لا يستطيع ان يعاشر رفاقه راضيا عن عشرتهم ، ولا يستطيع ان يفلت من هذه المعاشرة ؛ فهو مكره اذن على معاشرة لا

يطيقها ولا يطمئن اليـها، ولا يستطيع ان يخلـص منـها الا اذا عكف علـى نفسـه واهمل طائعا او كارها من حوله من الرفاق . وسواء اراد او لم يرد ، فـهو يـرى هـؤلاء الرفـاق ويتاذى بمنظرهم ، وهو يسمعهم ويتاذى بما يسمع منهم ، وهو يحاول ان يفر منـهم الـى نفسه ، فلا يرى فى نفسه الا نكرا . وهو لا يستطيع ان ينسـى هذا النكر الـذى يـراه فـى نفسه ؛ لان اعماله كلها تعرض عليه وآثامه كلـها تمـر امامـه مـن وراء هـذه الاسـوار ؛ فيتحدث عنها فيؤذيه حديثه ويؤذى رفقاه ويسكت عنـها فيؤذيـه سـكوته ويـؤذى رفاقـه؛ لان كل واحد منهم فى حاجة الى ان يشغل نفسه عن نفسه، ولان كـل واحـد منـهم يؤذيـه ان يشغل نفسه عن نفسه ، كما يؤذيه ما يحاول من الفراغ لنفسه والانصراف اليها عمن حوله من الناس . فكل واحد منهم اذن انما يحمل جحيمه فـى نفسـه وليسـت جـهنم شـيئا منفصلا عن الانسان ، وانما هى شئ مستقر فى ضميره حيا او ميتا . وكل مـا فـى الامـر ان الانسان فى حياته الاولى قد يخدع ضميره ، او يخدع عن ضميره بما يكسب من عمل ، وبمن يعاشر من الناس وبما يعرض له من المشكلات التـى يشـغله بعضـها عـن بعـض ومن اللذات التى قد تشغله عن الامه وقتا يقصر او يطول . فاما بعد الموت فليس يشـغله عن نفسه شئ ، وليس يصرفه عن الامه وآثامه شئ . وهو يعلم حق العلـم انـه موقـوف على هذه الالام والاثام ، وان هذه الالام والاثام موقوفة عليـه ابـد الابـاد او ابـد الابديـن . وقد يخطر لك ان هذه الفكرة الفلسفية المجردة قد تكون فى نفسـها قيمـة عظيمـة الخطـر بعيدة الاثر فى نفـس الذيـن يظـهرون عليـها مـن النظـارة حيـن يشـهدون التمثيـل او مـن القراء حين يقرءون القصة . ولكنك تسأل : كيـف عرضـت هـذه الفكـرة علـى المسـرح ، وعلى الشاشة البيضاء ، كما يقول اصحاب السينما ؟ وهذا بالطبع حديث لا أريد ان اقـف عنده الآن ، وقد الم بـه مقال اخر حين اعرض لمسرحيات جان بول سارتر . وانمـا يكفـى ان تعلم ان التمثيل انما يقوم على ما يكون بين هؤلاء النفر حيـن يلتفـون مـن حـوار فيـع العسر واليسر ، وفيه العنف واللين ، وفيه الخلاف والوفاق . وكله منتـه اخـر الامـر الـى العجز واليأس اللذين ينتهيان باصحابهم الى الجنون ، الا ان الموتى لا يصيبهم الجنون . فاما السينما فإنها تصور هذا كله وتؤديه اداء حسنا ، ولكنـها تعرض مـع هـذا كلـه تلـك

الالام والاثام التى اقترفها هؤلاء النفر فى حياتهم الاولى ، والتى يتحدث بها بعضهم الى بعض فى ملعب التمثيل ، فلا تظهر النظارة عليها الا من طريق اللفظ الذى تسمعه الاذن . فاما فى السينما فيظهر النظارة عليها من طريق العين لانها تمر امامهم مرا كلما عرض لها اصحابها فى الحديث .

وكأن نجاح هذه القصة فى السينما قد اغرى الكاتب اغراء شديدا بان يعنى بالسينما من حيث هو سينما ، فلا يعيرها قصة كتبت للملعب ، وانما يمنحها قصصا تكتب لها خاصة .

ومن الكتاب الفرنسيين الممتازين من حاول وما زال يحاول هذا الفن السينمانى الخالص. فيظهر بكثير من النجاح والتوفيق . والناس كلهم يذكرون روائع جان كوكتو ومارسيل بانيول. ولكن هذين الكاتبين وغيرهما لا يتجاوزون بآثارهما محاولة التوفيق بين السينما والفن ؛ فليس يعنيهم ان يذيعوا فكرة فلسفية او ادبية ما ، وانما يعنيهم ان يمتعوا النظارة بالسينما كما تعودوا ان يمتعوهم بالتمثيل . فاما جان بول سارتر ، فهو لا يكره ان يمتع النظارة ولكنه لا يكتفى بامتاعهم ، وهو لا يكره ان يعظ النظارة ولكنه لا يكتفى بوعظهم ، وانما يحاول فوق الامتاع والوعظ ان يعرض عليهم مشكلات عنيفة بعضها يعرض للانسان من حيث هو انسان يفكر فى حياته ومصيره تفكيرا فلسفيا ، وبعضها يعرض له من حيث هو انسان يدبر حياته تدبيرا سياسيا واجتماعيا ، فيلى فى هذا كل ما يلقى من المصاعب والعقاب .

وقد كتب جان بول سارتر للسينما قضيتين الى الآن ، عرضت احداهما فى كان ولم تعرض على الجمهور بعد، ونشرت الثانية فى مجلة من مجلات السينما، ولست اعلم ان المخرجين قد هموا باخراجها بعد . فاما القصة التى اخرجت وعرضت بالفعل فعنوانها الفرنسى Les jeux sont faits وتستطيع ان تترجم هذا العنوان بهذه الكلمة العربية :" لقد تمت اللعبة "، كما تستطيع ان تترجمه بكلمة واحدة ، وهى "هيهات". وهذا العنوان الفرنسى ليس الا الجملة التى ينطق بها محرك "الروليت" فى اندية القمار

قبل ان يحرك هذه الاداة . وبعد ان يضع اللاعبون ما يضعون من النقد على ما يختارون من الارقام . واذا نطق صاحب الاداة بهذه الجملة فهو انما ينبه اللاعبين الى ان احدهم لا يستطيع ان يختار رقما غير الرقم الذى اختاره ، ولا يستطيع ان يسترد النقد الذى وضعه على هذا الرقم ؛ فقد تمت اللعبة ولم يبق الا ان تجرى الكرة وتختار اللاعبين او تختار من اللاعبين صاحب الرقم الذى اتيح له الكسب . فاذا قامت تمت اللعبة ، او قلت هيهات او قلت سبق السيف العذل او قلت لا سبيل الى استدراك ما فات، فقد اديت المعنى الفلسفى الذى قصد اليه الكاتب حين انشأ قصته .

ويقول النقاد الذين شهدوا عرض هذه القصة فى مدينة كان انها لم تظفر بشئ من النجاح، ثم يختلفون بعد ذلك فى مصدر هذا الاخفاق ؛ فبعضهم يحمل تبعته على جان بول سارتر لانه كلف السينما ما لا تطيق ، وعرض على النظارة مشاهد لا يحيون ان يروها ولم يتعودوا ان يروها ، وكلفهم ان يخادعوا انفسهم خداعا عظيما قوامه التحكم الخالص ليفرقوا بين اشخاص ومشاهد لم يالفوا التفريق بينها .وبعضهم يحمل تبعة هذا الاخفاق على المخرجين والممثلين لانهم لم يحسنوا الاخراج والعرض والتمثيل . ومن المحقق انى لن احاول القضاء بين هؤلاء المختصمين ؛ فليست من السينما فى شئ وليس السينما منى فى شئ . ولكن من المحقق ايضا انى قرات هذه القصة التى اذيعت فى الناس تمهيدا لعرضها عليهم ، وقراتها ثلاث مرات ، فلم تزدنى قراءتها الا اعجابا بها ورضا عنها لا لما فيها من اراء فلسفية فحسب ، ولا لما لها من قيمة ادبية فنية فحسب ، ولكن لهاتين الخصلتين جميعا ولخصلة ثالثة ، وهى طريقة العرض التى تقتضيها السينما والتى تدفع الكاتب والقارئ جميعا الى شئ من النشاط والحركة والتنقل السريع المفاجئ من بيئة الى بيئة ، ومن طور الى طور بل من عالم الى عالم كما سترى .

وليس يعنيني ان تظفر هذه القصة بالنجاح على الشاشة البيضاء او لا تظفر به ، وانما الذى يعنينى انا قبل كل شئ هو ان هذا اللون من الكتابة القصصية يمكن ان يقصد

اليه الكاتب فى نفسه سواء عرض على النظارة او لم يعرض فهو نفسه فن طريف حى خصب يستطيع ان يكون اداة قيمة جدا لابلاغ ما يريد الادباء ان يبلغوه الى قرائهم من طريق الكتاب . ولا عليهم بعد ذلك ان تستغله السينما فتنجح فى استغلاله او تخفق ، ولا عليه ألا تستغله السينما اصلا . وقد استطيع ان اضرب لك مثلا مقاربا؛ فالادب التمثيلى القديم اليونانى واللاتينى ممتع حين تقرؤه ، خالد بحكم هذا الامتاع وقليل منه يمكن ان يمثل فى الملاعب ويظفر برضا لنظارة، ولكن اكثره قد فقد هذه الخصلة ، واصبح ممتعا بقراءته ليس غير .

وقد يستطيع الممثلون المعاصرون ان يعرضوا على النظارة "انتيجون". او "اوديب". او الكتز من اثار سوفوكل . ولكنى اشك اعظم الشك فى انهم يستطيعون ان يعرضوا على النظارة "فيلوكتيت". او "اياس" . من اثار هذا الشاعر نفسه ، وان يظفروا بشئ من اعجاب النظارة المحدثين . وكل رجل مثقف يجد المتاع كل المتاع فى قراءة هاتين القصتين ، بل قد حاول اندريه جيد فى كثير من التوفيق ان يجدد قصة "فيلوكتيت". كما جدد قصة "اوديب"، وكما جدد كتاب اخرون قصصا اخرى لسوفوكل وغيره من القدماء . فالكتاب الذين يستعيرون من السينما طريقتها فى العرض والحركة والتنقل السريع يجددون فى الادب تجديدا خطيرا ويفتحون للادباء افاقا واسعة سواء وفق المخرجون ام لم يوفقوا فى اخراج ما يكتبون .

والذين قرءوا "طريق الحرية" او ما ظهر من "طريق الحرية ". لجان بول سارتر ، يلاحظون انه لم يصل الى هذا اللون من الفن فجاءة ولا عن ارادة وتعمد . وانما وصل اليه شيئا فشيئا من طريق التطور الفنى الرفيق ، تأثر فى ذلك ببعض الكتاب الامريكيين ، وتاثر فيه بالسينما ، وتاثر فيه بالحياة الحديثة نفسها . فهو فى طريق الحرية قاص ، ولكنه لا يقص احداثه كما تعود الكتاب ان يفعلوا ، وانما هو امام اشخاص كثيرين جدا مختلفين اشد الاختلاف، يعيشون فى اقطار متنائية متباعدة ، وتحدث لكل واحد منهم الوان مختلفة من الاحداث كلها متاثر بذلك الروع الذى ملا

الارض قبيل الحرب العالمية الثانية . وهو يلقى اليك اطرافا من هذه الاحداث فى شئ يشبه ان يكون فوضى ، ولكنه قد نظم ادق تنظيم وامتنه . فهو يحدثك عن رجل مروع فى هذه المدينة من مدن تشيكوسلوفاكيا ، ثم يثب بك الى مدينة ميونخ حيث الاستعداد للقاء هتلر وتشمبرلين ، ثم انت فى باريس فى ناد من اندية اللهو ، ثم انت فى باريس فى غرفة خاصة حيث يتناجى عاشقان . وهو كذلك يتنقل بك فى اقطار اوربا ، وربما نقلك الى افريقية ، وربما عبر بك البحر بين مراكش وفرنسا . وانت لا تستقر فى مكان من هذه الاماكن الا ريثما ينقلك منه الى مكان اخر . ولكنه على كل حال مغرق فى هذا الروع الى ملا الارض قبيل الحرب، مفكر فى الحرب ، مستحضر لها ولاهوالها ، شاهد لاياتها وبوادرها ، متاثر بعد ذلك بما لكل قصة من هذه القصص الكثيرة المختلفة المختلطة من عبرة تتصل بالسياسة او بالخلق او بالفلسفة او بنظام الاجتماع . فهو لا يقص عليك الاحداث ، وانما يعرضها عليك عرضا ، قد استعار للكتابة فن السينما فى العرض ، فاتقن الكتابة والعرض جميعا ، بحيث يمكن ان يعرض هذان الجزءان اللذان ظهرا من كتابه عرضا سينمائيا فى غير مشقة ولا عناء .

فلا غرابة اذن فى ان يستقبل الكتابة الادبية الفلسفية للسينما ولا غرابة كذلك فى ان يجد الفنيون مشقة فى الاخراج ، ويجد النظارة عسرا فى الفهم والاستمتاع .

والقصة التى نحن بازائها ، تعتمد على شخصين اثنين ، هنا البطلان ، ومن حولهما أشخاص كثيرون ، لكل منهم مكانه وأثره . وهذان الشخصان رجل وامراة . فاما الرجل فهو بيير دومين وهو عامل ممتاز بين زملائه ، قد اسس مع جماعة من رفاقه جماعة الحرية التى تنظم مقاومة الطاغية منذ اعوام ، وهى تستعد للثورة من غد . واما المرأة فهى ايف شارلييه ، وهى بالطبع جميلة رائعة الجمال ، غنية واسعة الغنى ، تشغل مع زوجها فى الطبقة الممتازة مكانا رفيعا . فاذا بدأت القصة ، فايف هذه مريضة تراها فى سريرها مكدودة ، وقد اقبل زوجها مترفقا، فدنا منها وتبين انها لم تحس مقدمه لانها مغرقة فى النوم . ثم يعرض عليك منظر غرفة حقيرة فى بيت متواضع ،

وقد اجمتع رؤساء العمال حول رئيسهم بيير ، وقرروا بعد مناقشة ان تبدأ الثورة من غد . ثم نترك هذه الغرفة ، ونرى بيير فى الشارع يركب دراجته ويدنو منه غلام يعتذر من بعض الخطأ ، ونفهم انه قد وشى بالجماعة الى الشرطة بعد ان عذبته الشرطة عذابا شديدا ، ونفهم كذلك ان بيير لا يريد ان يعفو عنه ، وانما يزدريه اشد الازدراء ، فيمتلئ قلب الفتى حفيظة وموجدة وخزيا ، ثم نرى بيير قد وصل الى مكان خارج المدينة حيث تعمل طوائف من العمال والفتى يتبعه ، حتى اذا بلغ قريبا من اصحابه اطلق الفتى عليه مسدسه فخر صريعا . واقبل العمال من كل صوب حين سمعوا اطلاق المسدس . ثم نعود الى الغرفة التى تمرض فيها ايف . فنرى زوجها قد انحنى ينظر فى وجهها ، حتى اذا استقين انها نائمة استخرج من جيبه زجاجة صغيرة وصب منها قطرات فى قدح من الماء قد وضع الى جانب السرير ، ثم انسل الى الصالون حيث كانت تنظره لوست اخت امراته ، وهى فتاة فى الثامنة عشرة من عمرها ، مشفقة اشد الاشفاق على اختها ، فلا تكاد تساله عن حالها حتى يهيئها للنبأ الخطير ، والفتاة جزعة اشد الجزع ، ولكن الرجل يهدئ من روعها فى رفق ، ونفهم انه يتملقها ويريد ان يخيل اليها شيئا يشبه الحب .

ثم نعود الى خارج المدينة فنرى بيير صريعا قد احاط به العمال ، وقد اقبلت فرقة من الجند فالعمال يتحرشون بها ، ويريدون ان يرجموها بالحجارة ، والجند يتهيأون لاطلاق النار . ثم نعود الى الغرفة التى تمرض فيها ايف فنراها قد افاقت من نومها واخذت القدح وشربت ما فيها ، ثم نهضت متثاقلة فسعت الى الصالون ودعت زوجها ، ثم عادت الى سريرها وجعلت تحذر زوجها فى صوت خافت متهالك من ان يعرض لاختها بشر ، وتنبئه بانها ستبرأ وستحمى اختها منه ، وبانه لم يتزوجها الا رغبة فى ثروتها ، وبانه الان يطمع فى ثروة اختها. وزوجها يسمع لها غير حافل ولا مكترث ، ثم لا تلبث ان تموت . ونعود الى خارج المدينة فنرى العمال مزدحمين حول الصريع يتاهبون لرشق الجند بما فى ايديهم من حجارة وحديد ، ويابون ان يفسحوا لهم الطريق ، والجند يريدون اطلاق النار . ولكن بيير ينهض من مصرعه ويتخطى جثته التى لا

تزال فى مكانها ، وينصح للعمال بان يتفرقوا ملحا عليهم اشد الالحاح ، ولكن احدا من العمال لا يسمع صوته ولا يرى شخصه . فاذا استيأس منهم رفع كتفيه ومضى لوجهه . ونعود الى غرفة المريضة التى صرعها الموت ، فنراها قد نهضت وجعلت تسعى من الغرفة حتى تبلغ الصالون فترى اختها الفتاة ؛ قد وضعت رأسها على كتف الزوج الذى جعل يهدئها ويواسيها متلطفا مترفقا متحببا ايضا ، وهى تقف امامهما فلا يريانها وتتحدث اليهما فلا يسمعانها حتى اذا أستيأست منهما تركتهما ومضت نحو الباب ، فتلقى الخادم فى طريقها فتتحدث اليها، ولكن الخادم لا تراها ولا تسمعها وهى تمر امام المرآة فتنظر اليها ولكن المرآة لا ترد اليها صورتها ، وهى تنظر فترى المرآة ترد صورة الخادم ولا ترد صورتها هى ، فتنطلق . ونحن فى الشارع نرى حركة الناس وازدحامهم وضطرابهم فيما يضطربون فيه ، ونرى فى الوقت نفسه بيير يسعى فى بعض الطريق وايف تسعى فى بعض الطريق ايضا ، وكلاهما يرى الناس ويسمع منهم ، يحاول ان يعرض لهم فلا يراه احد وان يتحدث اليهم فلا يسمع منه احد . وكلاهما يمضى فى طريقه يسال عن شارع بعينه لانه على موعد فى هذا الشارع ، ولكنه يسأل فى غير طائل ، فالناس لا يرونه ولا يسمعونه ولا يجيبونه . وكلاهما يسعى مع ذلك حتى يصل الى زقاق ضيق غريب قد كتب عليه اسم الشارع الذى يسال عنه . وكلاهما يدخل فى هذا الزقاق ، فاذا جماعة من الناس قد وقفت امام باب مغلق فى اقصى الزقاق؛ وهذا الباب يفتح بين حين وآخر فيدخل منه احد هؤلاء الناس ، ثم يغلق حينا ثم يفتح ليدخل منه شخص اخر . ويلاحظ بيير وايف انهما يريان هؤلاء الناس ويسمعان منهم ، وان هؤلاء الناس يرونهما ويسمعون منهما . والباب يفتح فيدخل بيير ، واذا هو فى حجرة ضيقة يمضى فيها حتى يبلغ اقصاها ، فاذا سيدة قد جلست امام مائدة وعلى المائدة دفتر ضخم ، فاذا انتهى بيير الى هذه السيدة سألها فى أدب اهى تنتظره ؟ فتنبئه السيدة بأنها تنتظره ، ثم تنبئه باسمه وتاريخ مولده . ولا يكاد يدهش لذلك حتى تنبئه بانه قد مات مقتولا ، ثم تطلب منه امضاءه على الدفتر ، فاذا فعل اذنت له فى الانطلاق، ولكن على ان يخرج من باب غير الباب الذى دخل منه . فاذا سألها الى اين اذهب وماذا يجب ان

اعمل؟ انباته بان الموتى احرار يذهبون الى حيث يشاءون ويعملون ما يشاءون . وتجرى القصة نفسها لايف بعد حين ، فتعلم من السيدة انها قد ماتت مسمومة ، وتمضى على الدفتر ، وتمضى حرة تذهب الى حيث تشاء وتعمل ما تشاء لان الموتى احرار بعد ان يوقعوا باسمائهم فى سجل الاموات .

ولست اقص عليك تفصيل ما يعرض لهذين الميتين بعد خروجهما من هذه الحجرة وانطلاقهما فى المدينة يريان الاحياء ويسمعانهم ولكن الاحياء لا يرونهما ولا يسمعونهما . ويلقيان الموتى فنونا واشكالا منهم المحدثون ومنهم الذين بعد عهدهم بالموت . وما يستطيعان ان يتحدثا الى الموتى ، وان يسأما منهم ، وان يتندرا منهم بالاحياء وما يعملون. لا اقص عليك ما يعرضون لهما من خطوب فذلك شئ يطول وانما اسجل شيئين اثنين : احدهما ان بيير يذهب مع دليل له من الموتى الى قصر الطاغية ، فيدخل القصر وينسل الى غرفة الطاغية فيراه مبتذلا متهيئا لاتخاذ ثيابه الرسمية . ويتناول طعامه ومن حوله موتى كثيرون، كلهم مبغض له ساخط عليه يريد ان يصيبه بالمكروه ، ولكنه لا يبلغ مما يريد لان الموتى لا يبلغون مما يريدون شيئا . وقد انبأهم بيير بان الطاغية سيموت من غد حين تشب الثورة التى دبرها ، والموتى لا يدقونه ، ولكنه يلح حتى يوشك ان يقنع بعضهم بصدق ما يقول. ولكن رئيس الشرطة يدخل فينبئ الطاغية بان زعيم الثورة قد قتل ، ويغضب الطاغية لذلك غضبا شديدا؛ فهو قد كان اعد للثورة جيشا ضخما وقرر ان يسحقها سحقا وان يريح نفسه منها عشر سنين على الاقل . واذن فقد استيقن بيير بان الثورة ستسحق ، وان الطاغية لن يفاجأ ، والموتى يضحكون منه ويحاولون تعزيته ، ولكنه يمضى مغضبا لا يلوى على شئ ، حتى يبلغ الغرفة التى كان يأتمر فيها مع اصحابه ، فيراهم ويسمعهم ، ويعلم ان مصرعه قد بلغهم . ويحاول ان يتحدث اليهم ليردهم عن الثورة ويحملهم على تأجيلها ولكنهم لا يرونه ولا يسمعون منه ، فينصرف عنهم يائسا مستيقنا بوقوع الكارثة من غد .

هذا أحد الامرين . اما الامر الثانى فهو ان بيير يلقى ايف فينظر اليها ويدنو منها ويكون بينه وبينها حديث ثم شئ يشبه الالفة . وهما يذهبان معا الى احدى الحدائق ، والى ناد من اندية اللهو فى هذه الحديقة تغشاه الطبقة الممتازة من اصحاب ايف . وهما يريان ويسمعان ، ولكن احدا لا يراهما ولا يسمعهما . وقد استحالت الفتهما الى تعاطف ، ثم الى شئ يشبه الحب ، وهما يتراقصان ، ولكنهما لا يجدان لذة الرقص لان الموتى لا يجدون لذة لشئ . وكلاهما يود لو بذل نفسه ثمنا للحظة قصيرة ينفقها مع صاحبه كما ينفق الاحياء اوقاتهم حين يكون بينهم الحب . ولكن كليهما يحس كأنه مدعو الى موعد، فينطلقان حتى يبلغا تلك السيدة التى تسجل الموتى فتنبئهما بانها كانت تنتظرهما ، وبانها قد علمت ان كليهما يظن انه قد غلط به فى الحياة ، وان كلا منهما قد خلق لصاحبه ، وان المادة الاربعين بعد المائة فى القانون تقضى فى مثل هذه الحال بتصحيح الخطأ ورد اليهما اربعا وعشرين ساعة . فاذا استطاعا ان يستأنفا منها الحياة قوامها الحب الصحيح مدت لهما اسباب الحياة ، والا عادا الى الموت. وهما يزعمان لهذه السيدة ان قد غلط بهما وان كلا منهما قد خلق لصاحبه فترد اليهما الحياة . ويودعان الموتى الذين يتمنون لهما الخير ، ومنهم من يكلفهما بعض الاعمال فى عالم الدنيا .

ثم نعود الى خارج المدينة فاذا جثة بيير فى مكانها ، واذا العمال من حولها يتاهبون لرشق الجند بالحجارة ، والجند يتهياون لاطلاق النار . فقد حدثت كل هذه الاحداث على كثرتها فى لحظة قصيرة ؛ لان الزمن لا حساب له بالقياس الى الموتى . وقد جلس بيير بعد ان ردت اليه الحياة ، وتحدث الى العمال فاستيقن انهم يرونه ويسمعونه ؛ واية ذلك انهم اطاعوه وتفرقوا . ولكنه ينهض فى شئ من ذهول ويعمد الى دراجته فيركبها ويعود الى المدينة . وقد ارسل العمال من ورائه احدهم ليتبعه ويعينه ان احتاج الى شئ من عون .

ونعود الى الغرفة التى ماتت فيها ايف ، فنراها على سريرها وقد جثت اختها منتحبة الى جانب السرير . ولكن ايف تتحرك ثم تتكلم ثم تنهض . وقد حدثت كل هذه

الاحداث فى اقصر لحظة ممكنة ؛ لان الزمن لا قيمة له بالقياس الى الموتى . وقد ابنهجت اختها الفتاة حين راتها تفيق وسقط فى يد الزوج فخرج يلتمس لها الطبيب . وجعلت ايف تتحدث الى اختها محذرة لها من هذا الزوج الخائن الذى يخدعها ليظفر بثروتها ، والفتاة تدافع عن هذا الزوج لانها لم تر منه الا خيرا . ونحن امام الدار التى تسكنها وهى دار انيقة فخمة قد اقبل عليها بيير ، حتى اذا بلغها نزل عن سيارته ودخل وسأل البواب عن الطابق الذى تسكنه ايف شارلييه ، فيدله عليه مزدريا له ، ويأمره بان يرقى اليه من سلم الخدم . ثم نرى الخادم قد اقبلت تنبئ سيدتها بمكان هذا العامل ، وبانه يريد ان يلقاها وبانه ينتظر فى المطبخ . فتذكر ايف كل ما حدث لها اثناء الموت وتأذن لبيير. فاذا اقبل راعه ما فى هذه الدار من ترف لم ير مثله قط ، وهو على كل حال يلقى صاحبته ويتحدث اليها ويدعوها الى ان ترافقه ؛ وهى تتردد شيئا ، ثم تذكرنا ما زعمت لمسجلة الموتى ، فتهم ان تخرج ، ولكن الزوج يقبل ، فيراهما وقد ظهر تفوقه على امرأته . فقد راها فى غرفتها مع رجل غريب من غير طبقتها ، ورأى بينهما صلات لا تكون الا بين العاشقين . فهو يريد ان يطردها ، ولكنها تخرج مع رفيقها وفى نفسها شئ من حب ، وفى نفسها كثير من حسرة وخوف على اختها . وهما يستأنفان فى الشارع كل ما حدث لهما اثناء الموت ، فيسعان الى الحديقة ، والى النادى . ويريان اصحاب ايف ويسمعانهم . ولكن اصحاب ايف يرونها هذه المرة وينكرون مكانهما ويسخرون منهما . وهما يشقيان بذلك شقاء مختلفا مصدره استخذاء المرأة من رفيقها العامل الوضيع امام هذه الطبقة الممتازة ، واستخذاء الرجل من ضعة هيئته ومما بينه وبين صاحبته من الفرق الهائل فى الطبقة وفى الفقر والغنى . ولكنهما كليهما حريصان مع ذلك ان يستأنفا حياة قوامها الحب ؛ فقد اعطيا بذلك عهدا في دار الموتى ؛ فهما يعرضان عن كل ما يلقاهما من المصاعب ، وهما يتراقصان فى نفس المكان الذى تراقصا فيه ميتين ، ولكنهما يجدان لذة الرقص فى هذه المرة ، ويكادان ينعمان بهذه اللذة لولا هذه البيئة التى تنغص عليهما كل شئ . وقد وقع الشر بين بيير وبين رجل من هذه البيئة، واقبل جندى يريد ان يعنف بيير ، فتظهر ايف بطاقتها للجندى ، ويعلم بيير

ان لاول مرة ان زوجها يشغل منصبا خطيرا فى الشرطة فينصرف عنها هاربا . الم ينفق حياته كلها فى مقاومة هذه الشرطة والكيد لها ؟ فالنظام الاجتماعى كله والنظام السياسي كله والنظام الاقتصادى كله ، يحول بينه وبين هذه المرأة التى زعمت انها خلقت له ، والتى زعم انه خلق لها . ولكن ايف تدركه وما تزال به حتى ترده الى بعض الهدوء ، ثم يتعاونان على انقاذ ما اوصاهما به بعض الموتى فيقرب ذلك بينهما شيئا ما . ثم يذهبان الى دار بيير ويفترقان حين يبلغانها . يريد بيير ان تستأنس صاحبته الى هذه الدار وحدها من جهة ، وان يسرع الى اصحابه فينبهم الى الخطر الذى ينتظرهم من جهة اخرى ، فأما هى فتصعد الى الغرفة التى يعيش فيها بيير وتجد شيئا من الحرج فى الاطمئنان اليها والاستقرار فيها ، ولكنها مع ذلك تذعن لما ليس منه بد فتاخذ فى اصلاح الغرفة . واما هو فيذهب الى اصحابه ، فاذا لقيهم انكروه اشد الانكار ، لانهم عرفوا دخوله دار هذا الموظف الكبير من موظفى الشرطة وخروجه مع امراته . ثم لم يكتفوا بالشك فيه ، وانما اتهموه بالتجسس عليهم بانه قد افضى بامرهم كله الى حكومة الطاغية . وقد انصرف عنهم يائسا منهم ، وعاد الى صاحبته حزينا كئيبا ؛ فهى تواسيه وتسليه وترفق به وتذكره الحب وما اعطيا من عهد وما ضرب لهما من موعد سينتهى اذا كان الغد . وهما كذلك اذ يأتي احد العمال فينبئ بيير بان اصحابه قد انتمروا به ليقتلوه ، ويحثه على الهرب بانهم قادمون لانفاذ ما ازمعوا . والعامل ينصرف وبيير ينبئ صاحبته بانه مقتول بعد حين ويأبى الهرب . وهذه اقدام يسمع وقعها ، واذا العاشقان والباب يطرق ثم يطرق ، ثم ينصرف الطارقون فلا يشك العاشقان فى ان النصر قد كتب لحبهما ، وفى أن الموت قد صرف عنهما لينعما بهذا الحب السعيد .

فاذا اصبحا من الغد فهما راضيان بعض الرضا لا كله ، لا يشك احدهما فى انه يحب صاحبه. ولكن بيير يذكر الثورة التى ستسحق بعد حين واصحابه الذين سيمحقون محقا ، ويريد ان يبذل اخر جهد لينقذ الثورة من الاخفاق ، وينقذ اصحابه من الموت . وايف تذكر اختها التى توشك ان تكون فريسة لهذا الرجل الذى لا يحبها وانما يحب

ثروتها ، وهى تريد ان تبذل اخر جهد ممكن لانقاذها . وهما مع ذلك يحاولان ان يستمسكا بالحب والحياة ، ولكنهما يفترقان على ان يلتقيا بعد ساعة قبل ان يحين الموعد الذى ضرب لهما فى دار الموتى .

فأما هى فلا تكاد تدخل دارها حتى ترى اختها وزوجها قد جلسا الى طعامهم جلسة لا تخلو من ريبة ، فتخرج المسدس وتأمرهما الا يتحركا حتى تقص على اختها خيانة زوجها ، ثم تأمرها بان تستخرج من مكتب زوجها رسائل الحب التى تثبت خيانته . واما بيير فقد ذهب الى اصحابه فى نفس ذلك الوقت وقد اجتمع اليهم زعماء العمال ، وقد اخذ اصحابه ينكرونه ، واخذ هو يدافع عن نفسه حتى اطمأنت اليه الجماعة بعد لاى وهمت ان تؤجل الثورة . ولكن الثورة قد بدأت فى مواضع كثيرة ، وهم يتداولون فيما ينبغى ان يتخذوا من قرار لانقاذ ما يمكن انقاذه. وقد دنا الموعد الذى ضرب لبيير وصاحبته فى دار الموتى ؛ فهو يسرع الى التليفون لينبئ صاحبته بانه لا يستطيع فراق زملائه وهو يحاورها حوارا شديدا فى التليفون نسمعه نحن والوقت يمضى ويمضى . وقد اقبل الجند فحاصروا المجتمعين وتطلق رصاصة فيخر لها بيير صريعا والجند يقتحمون الدار ويقهرون من فيها . ثم نرى بيير يتخطى جثته ويمضى لا يراه احد ولا يسمعه احد . ثم نراه بعد ذلك وقد لقى ايف ميتين وكلاهما يتحدث الى صاحبه كانهما قد خدعا عن انفسهم وعن الحب ، وبان التجربة قد أخفقت ، وبانهما قد عادوا الى الموت لان بيير لم يتمن الحياة الا لينقذ الثورة واصحابه ، ولان ايف لم تتمنى الحياة الا لتنقذ أختها من زوجها الخائن الأثيم . وقد اخفقا جميعا فلم يستطيع بيير ان ينقذ الثورة ولم تستطع ايف ان تنقذ اختها . ويلقاهما احد الموتى فيسالهما دهشا : ألم تنجحا فيما حاولتما ؟ فيجيبه بيير : كلا يا سيدى لقد تمت اللعبة ، فليس لاحد اللاعبين ان يختار . ويلقاهما مع ذلك ميتان اخران فتى وفتاة يخيل اليهما ان كلا منهما قد خلق لصاحبه ، وانه قد غلط بهما فى الحياة الاولى ، وانهما يستطيعان ان اتيح لهما الانتفاع بالمادة

الاربعين بعد المائة ان يستانفا حياة سعيدة قوامها الحب ، فيشير عليهما بيير وايف ان يحاولا ، فمن يدرى لعلهما ان يظفرا بما لم يتح لهما الظفر به .

وكذلك تنتهى هذه القصة التى لم ارسم منها الا ابسط ما فيها ، وهى على ذلك تصور لك ما قصد اليه جان بول سارتر من عرض هذه الظروف القاسية المحتومة التى يفرضها النظام الاجتماعى والسياسي والتى تفرق بين الناس تفريقا محتوما لا سبيل الى التخلص منه الا اذا تغير النظام السياسي والاجتماعى وزالت هذه الفروق التى تجعل من الناس اقوياء وضعفاء وفقراء واغنياء لا سبيل الى ان يلتقوا ولا الى ان ينعموا بالحياة مادامت قائمة . فهم يجدون المساواة اذا ماتوا ويطمحون اليها مخلصين ويودون لو ردوا الى الحياة ليحققوها ، ولكنهم لا يستطيعون تحقيقها اذا ردوا الى الحياة ؛ لان اليد الواحدة لا تستطيع، التصفيق ولان النظام السياسي والاجتماعى لا تغيره ارادة فرد من الافراد وانما تغيره ارادة جماعية لا تتحقق الا بالتطور . ومن يدرى ! لعل التطور لا يكفى لتحقيقها ، ولعلها تحتاج لشئ اشد من الطور وهو الثورة .

وليس هنا موضع الحديث عما يمكن ان يكون بين هذا التفكير الفلسفي وبين الفلسفة الوجودية من تقارب أو تباعد ، وانما الشيء الذى ليس فيه شك هو أن هذا النحو من التفكير ملائم لما أشرت أنفا من رأى الكاتب فى بحثه عن الصلة بين الأديب وبين الجماعات . فجان بول سارتر يريد أن يجعل المساواة بين الناس حقيقة واقعية تريدها الجماعة كلها ولا يريدها الأفراد متفرقين . أحسبك توافقني على انه قد صور من ذلك ما أراد تصويره ، فبلغ من هذا التصور ما أحب .

اما القصة الثانية فعنوانها "الأنوف المستعارة ". وهى تدور بالفعل حول أنوف مستعارة يخفى بها أصحابها أنوفهم التي ركبها الله فى وجوههم . والقصة فكاهة ولكنها فكاهة مرة تضحك ولكن من حماقة الإنسان وسخفه وضعفه وتعلقه بالمنافع العاجلة وانقياده للوهم واستسلامه للسلطان وان كان ضعيفا لا يعتمد على قوة تسنده او تجعله مصدرا للخوف .

فانت حين تبدأ القصة فى دهليز من دهاليز القصر الملكي في مورافيا ، وهذا الدهليز قذر مهمل قد ضربت عليه العنكبوت بنسجها ، ورجل قائم على سلم يحاول ان يرد الى سقف الدهليز وجدرانه نظافتها ويزيل عنها نسج العنكبوت . ثم تعرض عليك صورة اخرى ترى فيها حجرة العرش وقد اجتمعت فيها حاشية الملك ووجوه الدولة وفى موقدها نار ضئيلة تخمد شيئا فشيئا . ولكنك تلاحظ على كل من ترى فى القصر من رجال ونساء ومن سادة وخدم انهم يحملون في وجوههم أنوفا ضخمة مسرفة فى الضخامة تجعل هذه الوجوه قبيحة مضحكة . ثم يقبل الملك والملكة فتنهض الحاشية ، ويحاول الملك ان يجلس على عرشه فإذا هو مضطرب لا يثبت قد قصرت بعض قوائمه فيضطر بعض الحجاب الى ان يتموا هذه القوائم القصيرة بقطع من الخشب يزجونها بينها وبين الأرض ، حتى إذا ثبت عرش الملك واستطاع ان يجلس جرت القصة نفسها لعرش الملكة . وقد اخذ الملك يتحدث إلى وجوه دولته ، فيعلن اليهم ان ابنه الامير اندريه سيقترن بالاميرة أجات بنت ملك القوقاز ، وان هذه الأميرة فى طريقها الان الى عاصمة مورافيا وسيجعل الله لهذه الدولة الضخمة الفقيرة يسرا بعد عسر وغنى بعد فقر وفرجا بعد حرج . ثم يشير الملك الى صورة مغطاة قد علقت الى احد الجدران فيرفع عنها غطاؤها ، وتظهر الاميرة من ورائه رائعة الجمال ، بارعة الحسن ليس فيها الا عيب واحد وهو ان انفها طبيعي جميل . فاذا رآه الملك الى ذلك دعا رسام القصر بان يصلح هذا الانف . فيقبل الرسام على الصورة يضخم انفها ويفخمه ويسبغ عليه من القبح ما تمتاز به الانوف فى مملكة مورافيا. هنالك يرضى الملك ورجال الدولة عن الصورة ، ويدعى الامير الشاب ليراها ، فاذا اقبل نظر الى الصورة فى تكره واشمئزاز ثم انصرف عنها معرضا يظهر الإذعان للقضاء المحتوم اكثر مما يظهر الشوق الى خطبه التى شغفت قلبه حبا . وفى اثناء هذا كله يلاحظ الملك ان خدم القصر قد تركوا اعمالهم وابوا ان يستجيبوا له اذا دعا . فاذا سال ذلك انباه وزير العمل بان خدم القصر قد قرروا الاضطراب اذا تمت الساعة الحادية عشرة ؛ لانهم لم يقبضوا اجورهم منذ ستة اشهر ، وقد حاولت الحكومة اقناعهم بان زواج الامير سيملأ الخزائن ذهبا وسيقبضون

رواتبهم ومكافات اخرى ، ولكنهم لم يحفلو بهذه الوعود. هنالك يعلن الملك ان لابد مما ليس منه بد وان رجال القصر كلهم ومعهم وجوه الدولة يجب ان يتناوبوا فيما بينهم اعمال الخدم . ثم ينهض الملك نفسه فيقدم الأسوة الصالحة وياخذ في ترتيب الحجرة ، ويضطر وجوه الدولة الى ان يصنعوا صنيعه ، فهم ينقلون الاثاث الموروث ليضعوا مكانه اثاثا جديدا انيقا قد استعاره الملك من اعضاء حاشيته . وربما كان من المضحك ان نلاحظ ان الملك فى اثناء حديثه الى وجوه دولته يرى سيدة تصطك اسنانها من البرد ، فاذا نهاها عن ذلك حاولت ان تملك نفسها ولكنها لا تستطيع فيأمرها الملك بالخروج ويمضى فى حديثه ، ولكنه يسمع اسنانا اخرى تصطك فيهم ان يغضب ولكنه ينظر فاذا الملكة هى التى تصطك اسنانها من البرد . هنالك يأذن بالنهوض وضرب الارض بالأرجل طلبا لبعض الدفء . وكذلك ينهذ هو وتنهض معه حاشيته وياخذون فى طرق الارض بارجلهم. حتى اذا ظفروا ببعض الدفء ، عادوا الى مقاعدهم ومضى الملك فى حديثه .

ثم يعرض علينا المطبخ . وقد اخذ رجال ونساء من وجوه الدولة يعملون فيه ، يهيئون الوليمة التى ستدعى اليها الاميرة اذا كان المساء ، وهم يختصمون فيم بينهم خصومات مضحكة تدل كلها على انهم محنقون من هذا العمل الذى اضطروا اليه والذى لا يحبونه لا يحسنونه ولا يعملونه فى قصورهم، وانما هو فقر الدولة قد اضطرهم الى هذا الهوان ؛ لان هذا الزواج س يجلب للدولة مالا كثيرا فيعود امرها اليسر والثراء ، ولكنهم على ذلك ضاقوا..!! بالملك وابنه وبهذه الحياة المنكرة التى تفرض عليهم وعلى الشعب . فهذه الانوف الضخمة البشعة ، انما فرض عليهم وعلى الشعب كله حملها ؛ لان الامير قد ولد كبير الانف بشعه ، فاراد الملك الا يحس الامير انه منفرد بهذه البشاعة ممتاز بهذا القبح ، فشرع قانونا يفرض على الشعب كله ان يتخذ الانوف الضخام . ومضى الشعب على هذه السنة المنكرة حتى الفها وحتى اصبحت الانوف الطبيعة عورة يجب ان تستر ، وحتى تهالك الناس على التماس هذه الانوف الطبيعية يختلسون النظر بها خفية من وراء الحجب ويحدثون عن اماكن اللهو التى يمكن ان يغشوها وان ينفقوا

فيها النفقات الضخمة ليروا انفا طبيعيا جميلا ، ويستطيعوا مسه فاما قبيله فشئ لا يتاح الا للذين ينفقون فى سبيله اضخم النفقات .

وللملك اخ ضيق بهذه الحياة . طامع فى العرش ، يدبر ثورة يخلع بها اخاه ويطرد بها ابن اخيه، ويرقى بها الى الملك ويزيل عن الناس انوفهم هذه المستعارة ، ويبيح لانوفهم الطبيعية ان تظهر للواء والنور وتستمتع بحريتها كاملة . وهو يتحدث فى المطبخ الى اعوانه من وجوه الدولة بما دبر من هذه الثورة فيقرونه على خطته ، ويتفقون على افساد هذه الخطة ومنع هذا الزواج ، وعلى ان وسيلتهم الى ذلك ستكون افساد الوليمة أولا ، فسيقدم إلى المدعوين أقبح الطعام وأرداه وستكون الخدمة منكرة مخالفة للمراسم والتقاليد ، وسيتعمدون حين يدورون بالصحاف والشراب على المدعوين ان يسيئوا الخدمة، فيصبوا النبيذ والمرق على ثيابهم الجميلة وعلى اكتاف السيدات العارية ، ثم سيفسدون على الضيف نومهم ، فيضعون الضفادع فى الآسرة ، حتى اذا كان الغد واحتشد الاشراف والشعب لامضاء عقد الزواج صدرت اشارة، فالقى كل انسان انفه الصناعى واظهر الاشراف جميعا انوفهم الطبيعية واعلنت الثورة ، وراى الامير انه وحده صاحب الانف الضخم القبيح . وهم يتفقون على هذا كله، وقد استمع الامير لبعضه اثناء مروره امام المطبخ فابتهج له لانه كاره لهذا الزواج ، يريد الا يتم .

ثم يعرض علينا مقدم الاميرة ، وقد خرج الملك لاستقبالها فى بعض الطريق ؛ فلم يكد يتلقاها ويتحدث اليها ويظهر لها صورة الامير حتى تراع الفتاة حين ترى هذا الانف . وحين تعلم ان الانوف كلها فى مورافيا على هذا النحو من البشاعة ويزداد جزعها حين يعرض عليها الملك انفا صناعيا تخفى به انفها الصغير الجميل . وهى تثور وتمتنع وتحاول ان ترفض هذا الزواج ولكن وزير ابيها يذكرها بانه الزواج او الدير ، فتذعن كارهة ، وتضع انفها الصناعى كما يضع رجال حاشيتها ووصائفها انوفهم الصناعية . وتصل الى القصر وهى تتمنى الا يتم هذا الزواج بشرط الا تكون هى مصدر هذا الاخفاق حتى لا تضطر الى الدير . وقد احتاط ابوها الملك واحتاطت معه دولة القوقاز لهذا النكر

الذى ستدفع اليه الفتاة ، فالحق بحاشيتها ضابط رشيق وسيم ليكون فى خدمتها وليعزيها عن حياتها تلك المنكرة . وقد اخذ هذا الضابط يتقرب اليها ، واخذ هى تطمئن الى دعابته ، ولكنها ربما فكرت فى ان تهرب مع هذا الضابط الى حيث يعيشان عيشة الحب والسعادة بعيدين عن هذه الانوف الكبار . وقد بلغت الاميرة القصر واستقبلها الامير استقبالا فاترا متكلفا ، انكر انفها ، وانكرت انفه ، وتمنى كلاهما الا يتم هذا الزواج . ثم كانت الوليمة ، واقبل الخدم وهم من وجوه الدولة ، فقدموا أردأ طعام وخدموا اسوا خدمة ، وهم بعضهم ان يصب النبيذ على الاميرة فيتقيه الامير بيده ، وهم اخر ان يميل قنديله ليسقط على كتف الاميرة الشمع المذاب ، فيضع الامير يده على كتفها ليتلقى هذا الشمع ، وتذعر الاميرة لذلك فتلطمه ويوشك الامر ان يفسد لولا ان الوزير يرمق الفتاة فتذكر الدير ، ولولا ان الموضع تمس الامير فيذكر حاجة الدولة الى المال .

وتمضى السهرة على شر حال . وتمر الاميرة بالمطبخ مستخفية، حين يتقدم الليل فتسمع الاشراف وهم يتخذون قرارتهم الاخيرة لاتمام الثورة ، فتبتهج بهذه القرارت، وتنضم الى المؤتمرين ؛ لانها لا تريد ان يتم الزواج ، ولانها لن تحتمل تبعة الخفاق اذا كانت الثورة . ولكن وزير ابيها مختبئ كما كانت مختبئة ، وهو يسمع لما سمعت له ويندس بين المؤتمرين ، حتى اذا اجمعوا امرهم اعلن اليهم انه مكلف ان يزوج الاميرة من وارث العرش فى مورافيا كائنا من يكون ، فاما ان يقبل اخو الملك، ان يتخذ الاميرة لنفسه زوجا واما ان يفضح هذه الثورة قبل وقوعها . هنالك تقدم اخو الملك معلنا اغتباطه بهذا الزواج . ويسقط فى يد الاميرة ، فهى بين اثنين : اما ان تتزوج الامير الشاب وانفه الكبير ، واما ان تتزوج الامير الشيخ وسنه التى تشرف به على الهرم والفناء . فان لم تقبل هذا ولا ذاك، فهو الدير . وهى مقتنعة بان ليس لها بد من الهرب ، فهى تأمر الضابط بان يهئ لها وسائل الفرار، والضابط كاره لذلك ، فهو لم يرسل ليحتمل تبعات الحب الحر ، وانما ارسل ليكون خليلا لولية العهد ، ثم خليلا للملكة حين

يرقى زوجـها الامير الـى العرش . ولكنـه مـع ذلـك يظـهر الطاعـة ويسـرع الـى الوزيـر فيظهره على جلية الامر ويطلب اليه ان يحتاط لمنعهما من الهرب. وقد خلت الاميرة الى نفسها اخر الليل فى غرفـة مـن غرفـات القصـر . ولـم تكـد تدخـل هـذه الغرفـة حتـى رات جماعة من التماثيل قد وضعت لها انوف ضخام . وهى ثائرة فتضرب انوف هذه التمـاثيل حتى تسقط وتنتزع انفها الصناعى وتمعن فى البكاء . ويمر الامير فيسمع نحيبـها فيدخـل الغرفة ، ولا يكاد ينظر الى الفتاة ويرى انفها الطبيعى الصغير الجميل حتى يـاخذه دهـش اى دهش ، واذا هو ينتزع انفه المسـتعار . وتـرى الفتـاة فيـه شـابا انيقـا وسـيما ، وهـو يعطف على الاميرة عطفا لا حد له، فقد عرف انها مثله قد ابتلت بانف صغير وانها تخفى مثله هذه الافة بانفـها الصنـاعى ، فـهو يحبـها لانـها شريكته فـى هـذه المحنـة ، فـانوف الناس كلهم كبار الا انفه . وهو من اجل ذلك مضطـر الـى ان يتخـذ هـذا الانـف الصنـاعى ليخفى به عاهته . وتحاول الاميرة ان تقنعه بان انوف الناس كلهم صغار ولكنـه لا يقتنـع . والمهم هو انه احبها لان لها انفا صغيرا كانفه الذى كان يخفيه . وهى تحبه لان له انفا طبيعيا كانوف غيره من النـاس . ويقبل الضابط وقد هيـأ للـهرب كـل شئ ، ولكنـها تعلـن انها لن تقبل . ثم ترى الجمع قد احتشد من غد لامضاء عقد الزواج ، ونرى عرش الملك مضطربا كما رأيناه من قبل ، ونراه يسند بقطع الخشب ، ونـرى المـائدة التـى سيمضى عليها العقد مضطربة قد قصرت قوائمـها، فمـا تـزال بقطـع الخشـب والمجلـدات الضخـام حتى تستقر وقد ارتفعت فلم يحتـج الملـك ان يجلـس ليمضـى العقـد ، وانمـا هـو يمضيـه قائما متطاولا. ثم تصدر الاشارة التى اتفق عليها فتلقـى الانـوف الصناعيـة كلـها ويظهر الناس بانوفهم الطبيعية الصغار . ويطلب اخـو الملـك الـى الامـير الشـاب ان يـتزل ولايـة العهد فما ينبغى لملك مورافيا ان يكـون مشـوه الخلـق . ومـا ينبغـى ان يملـك علـى هـذه الارض من اكـره الشـعب فـي سبيله عشـرين عامـا علـى حمـل هـذه الانـوف المسـتعارة البشعة . هنالك يلقى الامير انفه الصنعى ويظهر كما خلقه الله شابا وسيما جميل الانـف ، فيضطرب الناس ويميلون اليه . ولكن اخا الملك يعلن ان هذا الفتى ليس ولى العهد ؛ فقد ولد ولى العهد كبير الانف ، واثبت الاطباء ذلك وصدر القانون بحمل الانـوف الكبـار مـن

اجل ذلك والملك نفسه دهش فهو يعلم ان ابنه ولد كبير الانف ، ولكن المرضع تعلن الحقيقة ، وهى ان ابن الملك قد مات بعد ولادته باشهر قليلة . وان امة الملكة التى ماتت منذ عشر سنين قد اتخذت مكان أبنها طفلا صغيرا ، واتخذت له هذا الانف الصناعى، فعلت ذلك كله حبا للملك واشفاقا عليه ان تنتقل ولاية العهد من ذريته ، فيورثه ذلك حزنا عظيما. وقد نهضت الاميرة فالقت انفها الصناعى . واعلنت انها لن تتزوج الا هذا الفتى ، وانها ان صرفت عنه فستؤثر الدير . هنالك يتجه الملك الى الشعب والاشراف سائلا ماذا تريدون ؟ اتريدون ملكا من الاسرة المالكة ، ام تريدون ذهب القوقاز ؟ فيلقى الجواب الاجماعى بان الشعب يريد مال القوقاز . ويعلن الملك انه تبنى هذا الفتى فاصبح أميرا شرعيا وليا للعهد .

وكذلك تنتهى هذه القصة ، وقد عرضت عليك خلاصتها موجزة ، ولم اعرض عليك شيئا من خصائصها الفنية التى تتصل بالاخراج والعرض ، وتلائم السينما بوجه عام . وقد رايت ما فى القصة من مغزى سياسي واجتماعى وخلقى ، ورايت ان جان بول سارتر قد استطاع ان يذيع فى القصة الاولى من طريق الجد اراء فلسفية هى بعينها التى تؤلف فيها الكتب وتكتب فيها الفصول وتنشا فيها المسرحيات ، واستطاع فى القصة الثانية ان يذيع من طريق الفكاهة اراء فلسفية ليس اقل خطرا من الاراء التى اذاعها فى القصة الاولى من طريق الجد ، فجد السينما وهزلها كجد التمثيل وهزله ، وكجد الكتاب والمقالة وهزلهما يمكن ان يكونا وسيلة من وسائل التصوير والتعبير التى تحقق الصلة المنتجة المجدية بين الجماعة وبين الاديب .

سارتر و تطور فكره السياسي*

عبد الرحمن بدوي

سارتر , في فكره السياسي , قد عانى الكثير من التحولات و حسب على مختلف المعسكرات , وتلقى الهجمات من متباين الجهات , حتى ليصعب على المرء أن يضعه تحت وصف واحد , اللهم إلا أن نقول انه من أهل اليسار , ولكن هذا النعت لا يحدد شيئا , لانه واسع المدى يتسع ويضيق حسب الذين يستعملونه و السياق الذي يستخدم فيه , والغاية التي يرمى إليها , ويمكن أن نقرر انه مر بكل الفروق والمعاني التي اتخذها هذا التعبير .

فقبل الحرب (1939-1945) كان بورجوازيا يتبرم من البرجوازية , وكاتبا حرا يرفض كل قيد على الفكر السياسي , وبالتالي لا يستطيع الالتزام بموقف أو الانخراط في حركة , ناهيك أن ينضم إلى حزب , لانه يخشى أن يفقد حريته , وان يضطر إلى اعتناق آراء أو الدفاع عن تصرفات لا يقرها عقله و يرفضها ضميره . ولئن كان مذهب " الوجودية " يدعو إلى العمل وتحقيق الفعل , فهو قد كان يخشى ان يؤدى تحقيق الفعل في الواقع العملي إلى ما يخيب رجاءه .

نعم , كان هذا البرجوازي الأصيل يهفو إلى البروليتاريا , ولكن ما كان يجرى في الثلاثينات في عهد ستالين في الاتحاد السوفيتي كان كفيلا أن يرده إلى التفكير الطويل و يصرفه عن واقع التحقيق العملي , بل و أن يثير فيه اليأس من إمكان تحقيق الآمال المعقودة على المذاهب الحاملة لواء اليسار . ولهذا كان يفرق بين الكاتب و بين العامل : فهو يؤيد صراع البروليتاريا في سبيل انتصار البروليتاريا , لكنه يقرر أن هذا الكفاح يعنيها هي وحدها و لا يعنى المثقفين . وكان يلذ له أن يقرر في ذلك الوقت الانضمام إلى الحزب الشيوعي كان هو طريق الخلاص الوحيد بالنسبة إلى البروليتاريا , ولكن للكاتب طريق آخر .

و تصف سيمون دى بوفوار موقفها وموقف صاحبها سارتر في ذلك الحين ,

---

* مقال نشر فى العدد الذى خصصته مجلة الهلال القاهرية عن سارتر فبراير 1967 .

أي قبيل الحرب العالمية الثانية , فتقول انهما و أن اشتركا أحيانا في بعض المظاهرات التي نظمها اليسار المتحد في " الجبهة الشعبية " بعد سنة 1934 فانه " لم يخطر ببالها أن يسيرا , وينشدا , ويصيحا مثل الآخرين ... لقد كان في وسع الأحداث أن تثير فينا مشاعر حادة من الغضب أو الخوف أو السرور , لكننا لم نشارك فيها , بل بقينا متفرجين " (" سن النضج " ص 224)

لكن نذر الحرب لاحت في الأفق . وكان اتفاق ميونخ سنة 1938 فرصة لإثارة فكرة الاهتمام بالسياسة العملية . ومع ذلك بقى كل شيء في ذهنه غامضا .

إلى أن قامت الحرب في سنة 1939 , و دعي سارتر لحمل السلاح , واشترك في المناوشات الأولية , إلى أن كانت معركة فرنسا في يونيو 1940 و هزيمتها , واخذ سارتر أسيرا إلى معسكر للأسرى الفرنسيين في ألمانيا . ومن هنا أرغمته وقائع الحرب والأسر على اتخاذ موقف صريح في السياسة , خصوصا و قد تعرف في هذه المعسكرات إلى بعض المناضلين الفرنسيين من مختلف الجبهات السياسية .

فلما أطلق سراح سارتر , وعاد إلى فرنسا , كانت فكرة مقاومة الألمان قد اختمرت في ذهنه . و فعلا انشأ حركة سرية لمقاومة الألمان , سماها باسم " الاشتراكية والحرية " , انضوى تحت لوائها بعض الكتاب والمفكرين مثل موريس مرلوبونتى , وجان بويون , وصاحبته سيمون دى بوفوار. لكنها لم تفلح في شيء: لم تفلح في المقاومة فلم تقم بأي عمل ضد الألمان , ولم تفلح في تنظيم حركة واسعة النطاق , بل اكثر من هذا : أشاع الشيوعيون وغيرهم أنها حركة لصالح الألمان , وتتجسس على الفرنسيين .

لكن ضغط الأحداث بدد هذه الشائعات و قرب المناضلين المختلفى الاتجاهات فيما بينهم , وصار يشارك في الاجتماعات التي يعقدها الشاعر الوار , وفى الكتابة في مجلة " الآداب الفرنسية " وهى شيوعية النزعة .

وكتب سارتر مسرحية" الذباب " سنة 1943 و فيها يدعو الفرنسيين إلى التخلص من وخزات ضمائرهم و الانخراط فى سلك المقاومة ضد الألمان , ويميز بين الحرية وبين النظام . وبطل المسرحية , وهو اورست , يقر بان الحرية بغير

ارتباط و لا اختيار ليست إلا خداعا , وانه لابد من المشاركة في مجرى التاريخ , و لو أدى ذلك إلى سفك الدماء العزيزة .

وفي نفس الوقت – سنة 1943 – كان يكتب كتابه الرئيسي " الوجود و العدم" , وفيه يقرر أهمية الوجود في موقف , وينعت وجود الإنسان بأنه إسقاط لإمكانيته على الواقع باستمرار, أن الإنسان مشروع مستمر , يتحقق شيئا فشيئا بقدر ما يحقق من أفعال . لهذا بدأ سارتر يغير رأيه في الحرية و الفعل : فبعد أن كان يرى في التزام الكاتب قيدا على الحرية , صار يرى الحرية مرتبطة بالالتزام , لان " الاختيار و الفعل يحررنا وحدهما من ارتباطاتنا و قيودنا "- (مرلوبونتي : "ظاهريات الادراك " ص 520)- كما يقول صديقه آنذاك مرلوبونتي .

هنالك أحس سارتر بضرورة التزام الكاتب , أعني اهتمامه بمشاكل العصر السياسية , وكانت باريس قد حررها الحلفاء في أغسطس سنة 1944 , وصار سارتر حرا في القيام بالدعوة و المشاركة في السياسة . فالف لجنة لتحرير مجلة تعبر عن آرائها السياسية , وكان أعضاؤها هم : ميشيل ليريس , وموريس مرلوبونتي , والبير اوليفييه , وجان بوليان , وريمون ارون , وسارتر , و سيمون دى بوفوار وقد رفض البير كامى الاشتراك في اللجنة , كما رفض اندريه مالرو .

و ظهر العدد الأول من هذه المجلة في أكتوبر سنة 1945 و اسم المجلة هو "الازمنه الحديثة" و في عرضه لبرنامج هذه المجلة كتب سارتر يقول :" ليس الكاتب حارسا , ولا ملكا خياليا , بل هو منخرط فى العناء , مهما فعل , متورط فيه, حتى في أقصى خلوته , وإذا استخدم في بعض العصور , في صناعة أدوات زينة ذات رنين أجوف , فلهذا أيضا دلالته ... ذلك أن الطبقات الحاكمة قد ساقته – وهو لا يعلم – إلى نشاط مترف , خوفا من أن يمضى لزيادة عدد الكتائب الثورية "

أن الكاتب مسئول عن الموقف الذي يوجد فيه , فعليه بالتالي أن يسهم في تشكيله و تعديله بقلمه . وهذا المعنى راح سارتر يؤكده بحرارة في سلسلة من المقالات نشرت بين فبراير و يوليو سنة 1947 تحت عنوان : "ما الأدب ؟" , وفيها يؤكد " أن الكاتب الملتزم يعرف أن الكلمة فعل , ويعلم أن الكشف معناه

التغيير , ولا يمكن المرء أن يكشف عن شئ إلا بانتوانه تغييره " وقد اختار كتاب المجلة أن يدافعوا عن الديمقراطية , ولكنها الديمقراطية القادرة على تغيير الأوضاع الاقتصادية و السياسية. و تعهدوا أن يناضلوا " ضد الروح العاطفية التنبوئية التي يزداد انتشارها يوما بعد يوم, التي تتطلب من معاصرينا اختيارات عمياء و التزامات معذبة. وليس صحيحا أن العالم منقسم إلى دولتين: دولة الخير و دولة الشر. و ليس صحيحا أن المرء لا يمكن أن يفكر دون أن يضعف, ولا أن يكون قويا دون أن يخرف, وليس صحيحا أن النوايا الطيبة تبرر كل شئ, أو أن للإنسان الحق في أن يفعل ضد ما يريده" لابد من عمل واضح. ولكن كيف ؟

هنا يرى أصحاب مجلة " الأزمنة الحديثة " أن عليهم أن يضعوا البرنامج التالي برنامجا لعملهم : الكفاح ضد الرأسمالية , وضد نتائج الحرب وحالة الغموض التي تلتها , و النضال في سبيل السلام و ضد سياسة القوة .

لكن وقائع السياسة المحلية و السياسة العالمية سرعان ما أدت بجماعة هذه المجلة إلى الانفصال بعضهم عن بعض . ففي يونيو سنة 1946 انفصل ريمون ارون , و البير اوليفييه , لان أولهما كان يؤيد سياسة الولايات المتحدة الأمريكية , ويميل إلى "حزب التجمع الشعبي الفرنسي" وهو حزب الجنرال ديجول , كما انضم ثانيهم إلى هذا الإتجاه , وصار يدير تحرير جريدة حزب ديجول و اسمها"التجمع "

ثم قامت مشكلة الهند الصينية , فاتخذت مجلة الأزمنة الحديثة موقفا صلبا فيها يدعو إلى إنهاء هذه الحرب القذرة التي شنتها فرنسا ضد مستعمراتها في الهند الصينية . ففي عدد ديسمبر سنة 1946 صدرت مقالة عنيفة ورد فيها : " أن كنا مضطرين حقا إلى هذه الحرب , وإذا لم يكن أمامنا أن نختار إلا بين الاستمرار في القتال أو الرحيل , أذن فلنرحل " كذلك وردت هذه العبارة العنيفة : " انه لأمر لا يمكن تصوره إلا يتعرف الفرنسيون – بعد أربع سنوات من الاحتلال الألماني – و جههم اليوم في الهند الصينية , وإلا يروا انه وجه الألمان في فرنسا "

وكانت هذه أول مرة تتخذ فيها المجلة موقفا عدائيا صريحا ضد مجموع السياسة الحكومية الفرنسية .وتتخذ هذا العنف في اللهجة . واهم من هذا كله أنها

بدأت تعتنق السياسة التي ستلزمها بعد ذلك باستمرار و حتى اليوم , سياسة الصراع ضد الاستعمار في كل مكان , وتأييد الشعوب المغلوبة على أمرها ضد الدول الاستعمارية , وكانت مجلة الأزمنة الحديثة أول صحيفة فرنسية تطالب بالاستقلال فورا و دون شرط ولا قيد لكل المستعمرات : فرنسية كانت أو غير فرنسية . وصارت هذه سياستها الدائمة منذ ذلك الحين , أي منذ ديسمبر سنة 1946 . فصارت تنشر التحقيقات الصحفية و المقالات من عمليات الاضطهاد والكبت و التعسف في المستعمرات الفرنسية . ففي مارس سنة 1947 كرست المقالة الافتتاحية لنفس الموضوع , وفتحت صفحاتها لزعماء النضال ضد الاستعمار , وهاجمت نذالة الجمعية الوطنية (مجلس النواب الفرنسي) في مشكلة الهند الصينية .

وكتبت سيمون دى بوفوار مقالات عنيفة عن أمريكا في أعداد 27 – 31 (ديسمبر 1947 – 1948) تحت عنوان " أمريكا يوما بيوم " وفيها تنعى الديمقراطية الأمريكية قائلة أنها في سبيل الزوال , وكانت الماركسية قد بدأت تلقى بظلها الثقيل الكالح على أمريكا, كذلك هاجمت المجلة مشروع مارشال بمعونة أوربا, لانه كما تقول المجلة يهدف إلى بسط سيطرة أمريكا السياسية على أوربا . لكنها مع ذلك رأت أن خير وسيلة لمحاربة هذا المشروع أو الخطة ليست في رفضه, بل في قبوله مع تعديل مدلوله , لان الرفض معناه قبول سياسة التكتلات العسكرية و الحرب الباردة . ولهذا ينبغي النضال لا ضد المعونة الأمريكية بل ضد الاستعمال الاستعماري لهذه المعونة . ويدعو أصحاب المجلة إلى المفاوضة من اجل إحلال السلام في الهند الصينية, و يوقعون ملتمسا في هذا المعنى , وقعه أيضا كلود بورديه , اندريه بريتون , جان كوكتو , الابيه بيير , وفركور , وغيرهم

وكان طبيعيا بعد هذا أن يكون سارتر هدفا لحملة عنيفة من جانب الصحافة ذات النزعة القومية , المتطرفة و اليمينية . وكانت حملة في الوقت نفسه على وجودية سارتر . و بلغت حملة السباب و الشتائم اعنف درجاتها , فنعتوا سارتر بابشع النعوت. ولندع صحافة اليمين تصب كل شتائمها على سارتر , ولننظر ماذا كان موقف صحافة اليسار , و الشيوعية منها بخاصة

لقد قلنا أن سارتر كان قبل الحرب ينزع نزعة يسارية معتدلة غير ملتزمة , وفى أثناء الحرب و مقاومة الألمان جمعت المقاومة بينه وبين الشيوعيين المثقفين, خصوصا الشاعر الوار و كذلك اندريه بريتون . لكن الوجودية , مذهبا , لم تكن مقبولة لدى الشيوعيين , لانها لا تقوم على صراع الطبقات , ولا على المادية الجدلية , ولا على التسيير الجماعي , وهى العقائد الأساسية في الماركسية . وكثيرا ما هاجم سارتر ديالكتيك الطبيعة , ولم يجعل للديالكتيك من فضل غير تحطيم المثالية البرجوازية , و نبذ تحليل ماركس للتراكيب الفوقانية . و اخذ على الماركسية إنها مضللة في تعريفها للإنسان والحقيقة .

ومن هنا طالب سارتر الشيوعيين بأيديولوجية جديدة بعد أن صارت أيديولوجيتهم الماركسية عتيقة بالية . كما طالبهم بالتخلي عن الأوهام , والالتزام بالوقائع الفعلية, وعدم الانسياق وراء تقديرات خيالية قد تفيد في الهدم و سوق الجماهير , ولكنها لا تغنى فتيلا أمام الواقع الاقتصادي و السياسي , فضلا عن الواقع الإنساني بوجه عام .

كذلك كان لابد لسارتر أن يصطدم مع دوجماطيقية الشيوعية , و اعتقاد الشيوعيين انهم يحتكرون النزعة الثورية و التقدمية .

ورغم ذلك لم يكن سارتر يود أن يعادى الشيوعيين , بل كان يتمنى لهم ان يغيروا مواقعهم حتى يلتقوا معه : فكان يدعوهم إلى إنقاذ البعد الإنساني في الإنسان , والى ايلاء أهمية للقيم الإنسانية النزعة , خصوصا لانه كان يعتقد انه لا نجاة للإنسان إلا بتحرير الطبقة العاملة .لهذا حاول سارتر أن يواصل الحوار مع الحزب الشيوعي الفرنسي , ابتغاء الوصول إلى وضع يقبله الطرفان , دون أن يسلم بمبادئه و لا أن يقلل من نقده .لكن الحزب الشيوعي الفرنسي رفض محاولات سارتر هذه للتقارب. وبازدياد اهتمام الناس بوجودية سارتر, ازدادت شكوك الحزب الشيوعي في حقيقة هذا التقارب. وما لبثت المودة الظاهرية – على الأقل – أن انفجرت عن حملة في غاية القسوة والبذاءة. فنعتت الصحف الشيوعية الفرنسية سارتر بانه "فار لزج"(من فكرة اللزوجة التي عرضها في"الوجود و العدم"راجع

ترجمتنا) وبأنه "مأجور من السفارة الأمريكية" و انه يؤيد البرجوازية المحتضرة. و صارت وجودية سارتر العدو رقم واحد للحزب الشيوعي الفرنسي وقام الكتاب الشيوعيون في فرنسا بكتابة المقالات العنيفة ضده . فوصفه هنرى لوفيفر بأنه مثالي , ذاتي , صانع أسلحة الحرب ضد الماركسية . وكتب تلميذه كتيبا بعنوان : " الوجودية ليست نزعة إنسانية " نقدا عنيفا لسارتر واصفا إياه بأنه " دمل فاشستى!" ووصفته جريدة " الاومانيتية " (لسان حال الحزب الشيوعي الفرنسي) بأنه " عبد في خدمة الديجولية " و " خادم يعمل لحساب الاستعمار الأمريكي " الخ

لكن الأحداث في سنة 1952 وما تلاها عادت من جديد لتقرب بين سارتر والحزب الشيوعي الفرنسي : أولهما : اعتقال هنرى مارتان الذي كان بحارا , وقام بتوزيع منشورات ضد الحرب في الهند الصينية , فحوكم وصدر الحكم بادانته . فقام الحزب الشيوعي بحركة للإفراج عنه , وانضم لهذه الحركة سارتر

وثانيها : قدوم الجنرال ردجوى رئيسا لجيش حلف الأطلنطي و كان هذا القائد ممن اشتركوا في حرب كوريا . فنظم الحزب الشيوعي الفرنسي مظاهرة ضد قدومه إلى باريس , واعتقل في هذه الحركة كثير من زعماء الشيوعيين و على رأسهم جاك دى كلو , واتهم الحزب الشيوعي بالتجسس لحساب الاتحاد السوفيتي. فكانت هذه فرصة لسارتر للتقارب من الحزب الشيوعي . فبدأ ينشر سلسلة مقالات في يوليو سنة 1952 بعنوان :" الشيوعيون والسلام ". وفيها يقرر سارتر أن الحزب الشيوعي هو " التعبير الضروري والدقيق عن الطبقة العاملة ". واستمر يكيل المديح لهذا الحزب الذي كان حتى الأمس يكيل لسارتر أقذع أنواع الشتائم !!

وكان ذلك انقلابا مفاجئا في فكر سارتر السياسي . لهذا اعتزل عنه صديقه ميرلوبونتى , كما اعتزله أيضا رينيه ايتامبل , الذي لم يطق أن يرى سارتر وقد انقلب هذا الانقلاب العجيب !

وتلا هذا الانقلاب ما يترجم عنه عمليا : فانضم سارتر إلى حركة السلام , ثم سافر إلى فينا ليحضر المؤتمر العالمي للسلام الذي عقد في نوفمبر سنة 1952 و

اخذ مكانه إلى جانب المندوبين الشيوعيين , يؤازرهم في دعاويهم , و أن كان قد قال مع ذلك انه أراد بهذا أن يضرب مثلا وقدوة " الاتفاق مع الشيوعيين لا ينتزع منه حريته في الرأي و الحكم " (الأزمنة الحديثة , عدد184 – 185 , خاص بمرلوبونتى , سنة 1961 ص 352)

وتوالت سلسلة مقالات سارتر بعنوان " الشيوعيون و السلام " في مجلة الأزمنة الحديثة طوال السنوات 1952 , 1954 , وكلها تزيد في تقربه من الشيوعيين لكن شهر العسل بينه و بينهم لم يستمر طويلا .

فقد قامت ثورة المجر في أكتوبر 1956 وكان ما كان من تدخل الاتحاد السوفيتي بجيوشه ودباباته لقمع الثورة . هنا وثار سارتر فكتب في 9 نوفمبر سنة 1956 في مجلة " الاكسبريس " مقالا عنيفا نعت فيه هذا التدخل بأنه جريمة نكراء, وان الجيش الأحمر إنما أطلق النار على الشعب كله " لهذا أعلن سارتر صراحة انه يقطع بينه وبين الحزب الشيوعي الفرنسي . وفى أول وثاني ديسمبر عمل سارتر على أن يصدر المجلس القومي لحركة السلام قرارا يطالب بانسحاب الجيش السوفيتي من المجر ثم توج هذه الحملة بمقالة رائعة تحت عنوان :" الثورة في المجر " (في عدد نوفمبر – ديسمبر سنة 1956) ويناير سنة 1957 من مجلة " الأزمنة الحديثة ") وفيها يحلل الثورة المجرية .

وفى ثناياها حمل حملة شعواء على الذين قاموا بالعدوان الثلاثي على مصر في أكتوبر – نوفمبر سنة 1956 ودافع فيها عن موقف مصر دفاعا مجيدا يستحق من اجله كل تقدير . وفى نهايتها يدعو الحزب الشيوعي الفرنسي إلى التخلص من استالينيته كذلك وقف سارتر موقفا عظيما من حرب الجزائر , وان جاء متأخرا بعض الشيء . إذ أن هذه الحرب المجيدة في سبيل تحرير الجزائر من الاستعمار الفرنسي قد بدأت في نوفمبر 1954 , ومع ذلك فان أول مقال ظهر في " الأزمنة الحديثة " عن حرب الجزائر قد ظهر في أغسطس سنة 1959 بقلم جاك فريجه , و ميشيلزفريان , بعنوان الكراسة الخضراء عن الاختفاءات فى الجزائر ", وتلاه مقال لنفس الكاتبين في أكتوبر سنة 1959 بعنوان : " شهادات جديدة عن الاختفاءات

(اختفاء أشخاص مناضلين) والتعذيب في الجزائر "

وكان من تلاميذ سارتر كاتب تحمس للدفاع عن المجاهدين الجزائريين هو فرنسيس جانسون الذي نشر في سنة 1955 كتابا صغيرا بعنوان " الجزائر خارج القانون " أيد فيه موقف المجاهدين الجزائريين . ثم كون في سنة 1957 شبكة لمساعدة " جبهة التحرير الوطني " الجزائرية , غير أن الشرطة الجزائرية اكتشفت هذه الشبكة فى 23 فبراير سنة 1960 و اعتقلت بعض أفرادها .

وهنا هب سارتر لتأييد موقف جبهة التحرير الوطني الجزائرية وقام مع مائة وعشرين كاتبا فرنسيا بإصدار بيان رسمي سمى ببيان ال 121 " و فيه قرر هؤلاء انهم " يحترمون و يبررون رفض استخدام السلاح ضد الشعب الجزائري , لان قضية الشعب الجزائري , التي تفضي بطريقة حاسمة إلى القضاء على النظام الاستعماري , هي قضية كل الأحرار "

وفي صيف سنة 1960 سافر سارتر وسيمون دى بوفوار إلى البرازيل لوصف قضية الجزائر و مهاجمة الاستعمار . وراحت سيمون دى بوفوار من جانبها تواصل نضالها في " لجنة العمل من اجل جميلة بوباشا " . ونظم سارتر مظاهرة احتجاج صامته في أول نوفمبر 1961 , و اشترك في المظاهرات الجماهيرية الحاشدة التي جرت في باريس في نهاية سنة 1961 وبداية سنة 1962 من اجل إحلال السلام في الجزائر , واستمر يواصل النضال حتى عقدت الهدنة وتمت مفاوضات ايفان التي أدت إلى استقلال الجزائر وهكذا قام سارتر بدور عظيم في سبيل العمل من ناحية الجانب الفرنسي – على تحرير الجزائر

لقد قلنا في بداية المقال أن سارتر عانى الكثير من التحولات لكنه رغم هذه التحولات كلها بقى دائما مناضلا صلبا عن الحرية , وعن الكرامة الإنسانية , وعرف كيف ينجو في الوقت المناسب من قيود الالتزام .

فينومينولوجيا سارتر ومسلماتها الهيجلية

أشرف منصور (*)

مقدمـــة :

نشهد مع سـارتر مثـالاً آخر، بعد هـايدجر، لفيلسوف حـاول تطبيق المنـهج الفينومينولوجى على دراسة الوجود الإنسانى، فإذا بـه يخـرج عن الفينومينولوجيا بمعناها الهوسرلى لينفتـح علـى أفقـها الـهيجلى. فعندمـا حـاول سـارتر العثـور علـى مفهوم عن الوجود الإنسانى، أو الوجود لذاته Pour-soi، كان عليه البدء بتخليص الفينومينولوجيا من سيطرة النزعة المثالية للأنا أفكر، فالذات الإنسانية عنـد سـارتر لا توجد في الأنا أفكر أو في الذات الترانسندنتالية بمعناها الهوسـرلى والكـانطى، بـل في الأنا موجود. وهـذا الأنـا موجـود عند سـارتر مـا هو إلا إعـادة صياغـة لمفـهوم الدازاين عند هايدجر من جهة، ولمفهوم الذات المتحققـة بـالفعل لـدى هيجـل Self-Actualized Subject.

لـن نستطيع فـهم استخدام سـارتر للمنـــهج الفينومينولوجـــى إلا بـالعودة إلــى هوسرل، وسارتر نفسه استعان بهوسرل وخصص لـه فصـلاً فـي " الوجـود والعدم " إلى جانب هيجل وهـايدجر، حيث أراد سـارتر تمييز استخدامه للفينومينولوجيـا عن استخدامهما لها، هـذا بالإضافـة إلـى أن المقـالات الفلسـفية المبكـرة لسـارتر والسـابقة علـى " الوجـود والعـدم " (1943) وهـى: " تعـالى الأنـــا موجــود " (1934)، و " الخيـــالي " (1936)، و " القصديـــة " (1938)، و " تخطيــط لنظريـــة فـــي الانفعالات " (1939)[1]. تدور كلها حول طريقـة للخروج عن فينومينولوجيـا هوسـرل كـي يتمكـن سـارتر مـن توسـيع مجالـها بحيث تسـتطيع دراسـة أنطولوجيـا الوجـود الإنسانى؛ كذلك فإن موضوعات معينة في فلسفة سـارتر لا يمكـن فهمـها إلا بإحالتـها إلى أصولـها الهيجليـة والـهوسرلية والـهايدجرية، مثل: المعنـى الجديـد للأنطولوجيـا، والوجود في ذاته والوجود لذاته والسلب والعدم. إن سارتر يعيد إنتاج بعضـا مـن أهـم

(*) مدرس مساعد الفلسفة بكلية الآداب بجامعة الاسكندرية

الأفكار الفلسفية لدى هيجل وهوسرل وهايدجر، بحيث يصل إلى حد استعارة تحليلات دقيقة من " فينومينولوجيا الروح " لهيجل.

أولاً - الفينومينولوجيا بين المعرفة والوجود :

إن ما جعل سارتر يرفض النزعة المثالية في فينومينولوجيا هوسرل هو أن هذه النزعة تجعل الفينومينولوجيا غير صالحة لدراسة الوجود في ذاته لأنها منهج دارس للوعى، ويستخدم طريقة الانعكاس على الوعي، وفيما ينعكس الباحث الفينومينولوجى على وعيه فلن يتمكن أبداً من معرفة حقيقة الوجود خارج هذا الوعى[2]. وهذا النقد الذي يوجهه سارتر لهوسرل يفترض أن هناك اختلافاً أصلياً بين الوعي والوجود، أو الأنا والعالم، أو الذات والموضوع، أي يفترض الثنائية التقليدية التى يحاول المنهج الفينومينولوجى نفسه تجاوزها، ذلك لأن التراث المثالى الذى تستند عليه الفينومينولوجيا (هيجل، هوسرل، هايدجر) يذهب إلى أن الباحث الفينومينولوجى يستطيع بالفعل أن يعرف حقيقة الوجود انطلاقاً من انعكاسه على وعيه؛ لأن الأنا ذاتها نمط من الوجود، وهى أعلى نمط أنطولوجى كذلك، وبالتالى فدراسة وعى الأنا بذاتها هي دراسة أنطولوجية لا إبستمولوجية وحسب كما ذهب سارتر. إن الوجود الحقيقي حسب هيجل وهايدجر هو وجود الذات الإنسانية لا وجود الأشياء، ولذلك فالوجود الواعي بذاته هو أرقى أنواع الوجود وهو ما له الأولوية في الدراسة الأنطولوجية. لم يكن سارتر إذن على حق عندما اعتقد أن فينومينولوجيا هيجل مقيدة بالمجال المعرفي ولا تستطيع دراسة الوجود الإنسانى أنطولوجيا، ولم يكن على حق أيضاً عندما نظر إلى الوجود الإنسانى على أنه كل ما يبتعد عن مجال الوعى والمعرفة وينحصر في كل ما هو انفعالي وجسدي وحياتي، ذلك لأن ماهية الإنسان الحقيقية هي كونه مفكراً، والفكر هو أعلى نمط أنطولوجى تحيا فيه الذات الإنسانية.

ثانياً - الوجود والماهية :

يتمثل المبدأ الأساسي في فلسفة سارتر في القول بأن الوجود سابق على

الماهية، والحقيقة أن هذا المبدأ لا يمكن فهمه إلا بالعودة إلى أنطولوجيا هايدجر. يميز هايدجر بين مفهومين للماهية: الماهية العامة والتى تعنى الخصائص والصفات التى تجعل من الإنسان إنساناً ولا تجعل منه حيواناً أو نباتاً مثلاً. والماهية بهذا المعنى سابقة بالفعل على الوجود الإنسانى لأنه يجب تحققها كي يوجد الإنسان. والمعنى الثاني هو الماهية الخاصة التى هي الكلى المشترك بين الجزئيات، وهذه الماهية ذات طابع ابستمولوجى لأنها لا تعرف إلا بالفكر. وبهذا المعنى بالجزئيات وجودها سابق على الكلى الذى يستخلصه الفكر منها. لكن سارتر لا يقصد بأسبقية الماهية هذا المعنى الثاني بل المعنى الأول[3]، في حين أن فحوى إعطائه الأولوية للوجود على الماهية هو أنه يعطى الأولوية للوجود الحسي الجزئي للإنسان؛ لأن هذا هو النوع الوحيد من الوجود الذى يمكن أن يسبق الماهية؛ الوجود الجزئي الذى يتم استخلاص الماهية منه بالفكر.

لكننا نستطيع التماس العذر لسارتر في تناقضه هذا بالعودة إلى الأصول الهايدجرية لفلسفة سارتر. إن الماهية التى يرفض سارتر أسبقيتها على الوجود هي الماهية الفكرية، ماهية الأنا أفكر الديكارتية، أما الوجود الذى يقصده والذي يقول أنه هو السابق فهو الوجود الأنطولوجي، أو الوجود في العالم عند هايدجر، والأولوية التى يقصدها سارتر هي للأنا موجود لا للأنا أفكر. وهذا هو ما أكد عليه هايدجر في " المشكلات الأساسية للفينومينولوجيا " بالضد على تاريخ الميتافيزيقا كله، اليوناني منه والوسيط والحديث[4]. ومن هنا نستطيع القول إن الوجود الذى يقول عنه سارتر أنه سابق على الماهية هو في حد ذاته ماهية، إنه الوجود في العالم كماهية أنطولوجية للدازاين. يريد سارتر من الإعلان عن مبدئه هذا القول بأن الوجود الحقيقي للإنسان وجود عالمي؛ وجود في العالم، لا وجود فكرى أو مفكر. والملاحظ أن هايدجر يحطم تاريخ الميتافيزيقا الغربية لأنه فهم الوجود الإنسانى على أنه وجود مفكر، ولم ينتبه إلى الأنا موجود.

كما يعترض سارتر بطريق غير مباشر على ديكارت الذى استخلص الوجود

من الفكر: أنا أفكر إذن أنا موجود. فديكارت ينظر إلى الوجود الحقيقي للأنا على أنه وجود مفكر؛ في حين يقول سارتر: أنا موجود إذن أنا أفكر. والملاحظ أيضا أن مقال سارتر " تعالى الأنا موجود " هو الذى يشهد هذا التحول، والذي يشهد كذلك نقد أنطولوجيا الذات المفكرة لدى ديكارت وكانط وهوسرل في سبيل أنطولوجيا الذات الموجودة(5) التى سبق لهايدجر اكتشافها. وبناء على ما سبق فإن التناقض الذى وقع فيه سارتر ليس بسبب إعطائه الأولوية للوجود على الماهية، بل بسبب أنه لم يبدأ البداية المنطقية والمفترضة التى تترتب على أولوية الوجود، حيث كان يجب عليه البدء بالوجود في العالم مثل هايدجر لا بالتمييز بين ما هو لذاته وما هو في ذاته. لقد أخذ سارتر من هايدجر مبدأه الأساسي وهو أولوية الوجود على الفكر، والتناقض الذى وقع فيه أنه لم يستمر في اتجاه هايدجر في البدء بمقولات فينومينولوجية - أنطولوجية مثل الطابع العالمي للعالم والوجود الأداتي والزمانية؛ بل عاد مرة أخرى للبدء بالوعي؛ أي بالفكر، ذلك لأن التمييز بين الوجود لذاته والوجود في ذاته، على الرغم من أنه يتضمن كلمة الوجود، إلا أنه ليس تمييزاً أنطولوجياً أساسياً؛ بل تمييزاً فكرياً بناءً على الوعى بأنماط الوجود المختلفة، لا بناء على الترتيب الأنطولوجى لهذه الأنماط ذاتها.

وإذا تأملنا قليلاً في بداية كتاب " الوجود والعدم " فسنلاحظ أنها لا هي بالبداية الهايدجرية بالوجود في العالم، ولا هي بالبداية الهوسرلية بالإبوخية والتخلى عن الموقف الطبيعي ووضع العالم بين قوسين؛ بل هي البداية الهيجلية، ذلك لأنها تتضمن التمييز والانفصال بين الأنا والعالم، بل والثنائية بينهما. فبداية " الوجود والعدم " هي بالوجود لذاته(6). والوجود لذاته، الذى هو الوجود الإنساني المنفصل عن وجود الأشياء، يفترض وجود الأشياء في الأساس أو الوجود في ذاته لكن يميز نفسه عنها. ولا يمكن أن يميز الوجود لذاته بينه وبين وجود الأشياء ويعرف أنها وجود في ذاته إلا بعد أن يمر برحلة جدلية هي التى يصفها هيجل في "فينومينولوجيا الروح ". سارتر إذن يبدأ بالتسليم بالتمايز بين الوجود في ذاته والوجود لذاته في حين أن هذا التمايز يعد مرحلة فينومينولوجية متقدمة للغاية.

ثالثاً - البحث عن الأنا موجود :

في بحث سارتر عن الأنا في مفهوم كانط عن الذاتية الترانسندنتالية، يذهب إلى أن هذه الذاتية لا تحتوى على تصور الأنا، ذلك لأن المجال الترانسندنتالى غير شخصي، آي بدون أنا، كما أن الأنا لا تظهر إلا على مستوى الإنسانية، كما أن الوحدة التى تضفيها الذاتية الترانسندنتالية على الظواهر وعلى جملة الخبرة التجريبية هي مناسبة ظهور الأنا، أي أن هذه الوحدة ليست من صنعها بل من صنع الذاتية الترانسندنتالية. هناك إذن شئ يسمى الذاتية الترانسندنتالية، وهذا الشيء هو مناسبة ظهور الأنا. وينتهى سارتر من كل ذلك[7] إلى القول إن الذاتية الترانسندنتالية ليست منشأ الأنا وليست أصلها بل مناسبة ظهورها.

والحقيقة أن هذا التحليل لسارتر يتضح عندما نضع في اعتبارنا تأويل هيجل للذاتية الترانسندنتالية على أنها الروح، أو الإنسانية جمعاء. فإذا نظرنا إلى الذاتية الترانسندنتالية الكانطية على أنها الإنسانية اكتشفنا السبب وراء رفض سارتر جعلها منشأ الأنا، ذلك لأن الإنسانية هي بالفعل غير شخصية، صحيح أنها ذاتية، إلا أن ذاتيتها متعالية ومتجاوزة للذوات الفردية التى هي الأنا الذى يقصده سارتر. كذلك فإن الإنسانية هي التى تضفى الوحدة على مجمل الخبرة التجريبية، وبالتالى تجد الأنا الشخصية الوحدة والكلية حاضرة أمامها إذ لم تخلقها هذه الأنا الشخصية أو الفردية، بل هي نتاج البشرية كلها. لم يدرك سارتر أسباب كون الذاتية الترانسندنتالية غير صالحة لظهور الأنا الشخصي أو كأساس للأنا الشخصي، ذلك لأنه لم يطلع على التأويل الهيجلى لهذه الذاتية الترانسندنتالية. ولذلك نراه يقول: " ومن الطبيعي عندئذ أن نتساءل بصدد الإنسان عما إذا كانت الشخصية (حتى ولو كانت الشخصية المجردة لأنا) مصاحبة للشعور بالضرورة، وعما إذا لم يكن في الإمكان تصور شعور لا شخصي على الإطلاق؟"[8]. يشكك سارتر في إمكانية أن يكون وعى الذاتية الترانسندنتالية الكانطى وعياً فردياً شخصياً، إنه بالفعل ليس وعياً فردياً بل هو وعى جماعي، إنه اللاوعى الجمعي الذى تحدث عنه دوركايم وأسس فيه مقولات المعرفة في تحليلاته المنتمية إلى

سوسيولوجيا المعرفة، وهذا الوعي الجمعي نفسه هو مفهوم الروح عند هيجل. لا يتصور سارتر أن يكون وعي الذاتية الترانسندنتالية شخصياً وفردياً لأنه ليس كذلك بحق، ذلك لأنه وعي جمعي في الأساس. أما عن تشكك سارتر في إمكان وجود وعي غير شخصي فهو في غير محله، ذلك لأن للجماعة وعيها الخاص الذي يعلو فوق الوعي الفردي، أنه الوعي الجمعي عند دوركايم، وهو كذلك الوعي الطبقي عند ماركس، وهو في التحليل الأخير الوعي المتجاوز للأفراد لكنه الذي يضمهم جميعاً في نفس الوقت، هو الروح بالمعنى الهيجلي. يبحث سارتر هنا عن الوعي الفردي ولا يجده في مفهوم الذاتية الترانسندنتالية، لأن الذاتية الترانسندنتالية هي الوعي الجمعي ولا يمكن أن تكون أبداً نتاجاً للأفراد.

ونظراً لأن سارتر يبحث في الأساس عن الأنا الفردي، ولا يجده في مفهوم الذاتية الترانسندنتالية الكانطي، يعرج على فينومينولوجيا هوسرل باحثاً عنه. ولذلك يتناول مفهوم القصدية عند هوسرل وكذلك مفهومه عن الأنا، ويكشف سارتر أن القصدية والأنا عند هوسرل لا يساعدانه في العثور على الأنا الشخصي، ذلك لأن القصدية الهوسرلية تحمل تصوراً مثالياً عن الأنا، إذ أنها ليست إلا وعياً متأملاً في ذاته باعتبارها فكر خالص، وكذلك الأنا عند هوسرل ليست إلا تكرارا لمفهوم الذاتية الترانسندنتالية الكانطي(9). وأخيراً يرسم لنا صورته أو تصوره الخاص عن الأنا الذي يريده، إنه الأنا باعتباره محلاً للكيفيات الشعورية والحالات النفسية والانفعالية مثل الكراهية والنفور والقلق، ويطلق على هذا الأنا اسم الأنا موجود ويعارض بينه وبين الأنا أفكر عند كانط وهوسرل. الأنا باعتباره محلاً وقواماً لحالات نفسية وانفعالية هو الأنا الفردي في الأساس، وهو الأنا الذي يبحث عنه سارتر ولا يجده لدى كانط وهوسرل. صحيح أن هذه الحالات يمكن أن تكون الشرط الوجودي لوجود الأنا الفردي، إلا أنها ليست شرطاً لوجود الذات الجمعية أو الروح بالمعنى الهيجلي. إن للذات الجمعية شروطاً وحالات وجودية خاصة بها ليست بالضرورة هي حالات الأنا الفردي. وعلى سبيل المثال فإن الذات الجمعية يمكن أن تعيش حالات انفعالية شبيهة بانفعالات الأفراد مثل الغضب والكراهية واليأس والقلق، لكن لن تكون هذه

الحالات شروطاً وجودية لها، إذ سوف تكون حالات عارضة وهامشية. تتحدد الحالات الوجودية للذات الجمعية بعلاقة هذه الذات الجمعية بالمصير والقدر والتاريخ، وهى الحالات التى درسها هيجل في فينومينولوجيا الروح.

الوعى المتأمل والوعى غير المتأمل :

يستمر سارتر في البحث عن الأنا موجود في الأفعال التلقائية للوعى والتى يسميها الوعى غير المتأمل، وفى الوعى الذاتي بالمعنى الهوسرلى والذي يسميه الوعى المتأمل. والوعى غير المتأمل هو الوعى الداخل في عمليات المعرفة والفعل المختلفة مثل الإدراك الحسي بشئ أو القراءة ويذهب سارتر إلى أن هوسرل يضع الأنا في الوعى المتأمل، ذلك لأن التفكير في الأفعال السابقة للوعى هو الموصل إلى فكرة الأنا أفكر(10)، وكان هوسرل يقول: " لقد كنت بالأمس أقرأ كتاباً وأكتب سطوراً وأنا داخل فى هذا النشاط لكن كوعى ساذج وتلقائى، وعى غير متأمل، لكننى عندما أفكر فيما كنت أفعله يظهر أمامى مفهوم الأنا أفكر ". لقد كان الأنا حاضراً بصورة ضمنية وغير واعية فى هذه الأفعال السابقة، لكن عند التفكير فى هذه الأفعال مرة ثانية فأنا واع بها، وهذا هو الوعى الذاتى. يرفض سارتر أن يكون الأنا نتاج تفكير من الدرجة الثانية، تفكير متأمل فى عمليات تتم تلقائياً. وتفكير الدرجة الثانية هذا يواجهه سارتر بما يقول عنه أنه هو المنشأ الأصلى للأنا وهو الحالات الانفعالية للأنا والتى يكون الأنا حاضراً فيها مباشرة بدون تفكير ثان، أى بدون وعى متأمل، فالوعى فى الحالات الانفعالية وعى فعال ونشط ويمتلك شعوراً حاضراً بالذات، فى حين أن الأنا أفكر ليست إلا أنا غير مباشر، أنا بالتوسط، والتوسط هنا هو الأفعال المعرفية التى تمت تلقائياً وبصورة ساذجة. يذهب سارتر إلى أن الأنا موجود لا يمكن أن تكون نتاج هذا الطريق غير المباشر المتمثل فى التفكير الثانى، التفكير حول التفكير، بل هى مباشرة، ومباشرتها هذه هى حضورها الدائم فى الحالات الانفعالية لا حضورها الضمنى وغير المباشر فى الحالات المعرفية. ومن الواضح أن سارتر هنا يبحث عن الأنا الشخصى المفرد، ولذلك لا

يجده إلا فى الحالات الانفعالية.

من الممكن أن ينطبق نقد سارتر هذا على كانط وهوسرل، لكنه لا ينطبق على هيجل، ذلك لأن هيجل قد اكتشف أن الأنا لا يظهر مباشرة فى فعل التأمل، ذلك لأن ظهوره جزئى فى حالة الإدراك الحسى وحالة الفهم، ولا يظهر الأنا واضحا ومكتملا عند هيجل إلا من خلال تفاعله مع أنا آخر. فالوعى الذاتى من قبل الأنا باعتباره شخصيا لا يظهر عند هيجل إلا من خلال الرغبة، وهى رغبة تبدأ باعتبارها رغبة فى القضاء على الآخر أو امتلاكه، وتتطور حتى تصل إلى وعى السيد ووعى العبد، أو الوعى المستقبل والوعى المعتمد على غيره. لا يظهر الأنا الشخصى عند هيجل إلا باعتباره رغبة فى امتلاك الآخر، باعتباره سيدا. الأنا عند هيجل يبدأ أنانيا ذا رغبة فى السيطرة والامتلاك. فى حين أن سارتر يعتقد أن الأنا يظهر فى الحالات الانفعالية. وبذلك لا يزال التصور النفسى السيكولوجى يسيطر على مفهوم سارتر عن الأنا، فى حين تتجاوز تحليلات هيجل للأنا التصور السيكولوجى نحو الإطار التفاعلى الاجتماعى الذى يظهر فيه الأنا.

رابعا - المشروع الوجودى، أو تحقيق الذات لوجودها الحقيقى :

يبدأ كتاب " الوجود والعدم " بالتمييز بين الوجود فى ذاته والوجود لذاته. الوجود فى ذاته En-soi هو وجود الأشياء والعالم الخارجى، وما يميزه أنه ليست لديه علاقة مع ذاته، وهو خارج كل صيرورة وزمانية. أما الوجود لذاته Pour-soi فهو الوجود الإنسانى، وهو الذات الحرة التى تخلق وجودها(11). والحقيقة أن بداية سارتر بهذا التمييز تعد مسلمة يبدأ بها تحليله ولا يبرهن عليها فينومينولوجيا، ذلك لأن الذات ليست على وعى مباشرة ومنذ البداية بمثل هذا التمييز بين وجودها ووجود الأشياء، فحسب فينومينولوجيا هيجل تبدأ الذات بالاعتقاد فى أن وجودها عرضى وتابع لوجود الأشياء، حيث تنظر إلى هذه الأشياء على أنها ثابتة ومستقلة عنها، وهذا الثبات والاستقلال يجعل وجود الأشياء فى الوعى الابتدائى للذات هو الوجود الحقيقى بينما وجود الذات نفسها عرضى. صحيح أن الذات تكتشف بعد ذلك

زيف الاستقلال والثبات الذى تبدو عليه الأشياء وتكتشف معه أنها هى الثابت وهى الوعى المستقل حقاً وسط الموضوعات غير الواعية، إلا أن ذلك يتم فى مرحلة فينومينولوجية متطورة يرصدها هيجل فى فصل " القوة والفهم ". لا تنحصل الذات على تمييز بين وجود فى ذاته ووجود لذاته إلا بالتخلص من الموقف الابتدائى لليقين الحسى.

ينشغل سارتر فى تحليله للوجود لذاته بموضوعات تحقيق الذات لذاتها عبر انشغالها بمشروع يجعلها تستقل عن العالم الموضوعى سعياً وراء امتلاك شروط وجودها، بحيث تصبح الذات هى الأساس الوحيد لوجودها. والذات فى سعيها هذا تدفعها حاجة دائمة لتجاوز وضعها القائم نحو وضع أفضل(12). هذه الحاجة الدائمة التى لا تنتهى هى مصدر السلب negativity الذى يدخل فى صميم وجود الذات. والحقيقة أن هذا التحليل ما هو إلا صيغة أخرى لموضوع أساسى فى فينومينولوجيا هيجل وهو التخارج Externalisation / Entauserung. لكن بينما ينظر سارتر إلى المشروع الوجودي للذات على أنه مشروع فردى فى الأساس، وفى حين يؤدى انشغال الذات بهذا المشروع إلى ظواهر القلق والهم واليأس والتى هى ظواهر فردية فى الأساس، يعالج هيجل التخارج على أنه مشروع جماعى تندرج فيه الإنسانية كلها، بحيث يتحقق هذا التخارج فى شكل الروح الموضوعى، أي النظم الاجتماعية والسياسية التى تضعها الإنسانية كتعبير عن سعيها نحو التحقق الخارجى وذلك بأن تصنع من العالم الخارجى عالماً إنسانياً. يتحقق الوجود الإنسانى عند هيجل لا فى شكل مشروع فردى على شاكلة سارتر بل فى عالم تاريخى زمانى يتكون من نظم ومؤسسات.

ولأن العدم داخل فى صميم الوجود الإنسانى لا تنجح الذات فى تحقيق ذاتها مباشرة، ذلك لأنها تجد نفسها، وحسب طبيعة وجودها الأنطولوجية، امام ثنائيات الحرية والضرورة، والاختيار المسئول والحتمية القاهرة(13). ينظر سارتر إلى هذه الثنائيات على أنها محددات أنطولوجية للوجود الإنسانى، فى حين أنها عند هيجل

نتيجة للجدل الحادث فى رحلة التخارج والتحقق الذاتى للروح. ذلك لأن الروح الإنسانى سرعان ما يجد أن النظم الخارجية التى أنشأها، والتى هى النظم والمؤسسات التاريخية للروح الموضوعى، تشكل قيداً جديداً عليه وعلى مسيرته فى التحقق؛ فتتحول هذه النظم من وسائل للتحرر إلى وسائل للقهر، وبعد أن كانت طريقاً للحرية تصبح شكلاً جديداً للضرورة، ليست ضرورة الطبيعة، بل ضرورة المجتمع ونظمه ومؤسساته والتى أصبحت طبيعة ثانية تخضع لها الروح. ليست الضرورة ناتجة عن شرط إنسانى أنطولوجى كما يذهب سارتر، بل هى مجرد ضرورة تاريخية؛ إنها القوانين التى وضعها الإنسان لينظم بها حياته ويحقق وجوده وتحولت إلى قوانين قاهرة يخضع لها. ليس العدم إذن شرطاً أنطولوجياً للوجود الإنسانى عند هيجل؛ فما يحتل موضع العدم فى تحليلاته هو الجدل، الجدل الذى يحول منتجات الإنسانية من نظم وقوانين إلى قيود عليها، فالوسط العدمى الذى توجد فيه الإنسانية ليس إلا نتاج الطابع الجدلى لكل ما تخلقه هذه الإنسانية، ذلك لأنها تتصف بخاصية تحول نتاج الإنسانية إلى قيود قاهرة عليها، والواضح أن هذا التحليل الهيجلى يصب بسهولة فى فكرة رأس المال، فرأس المال هو ذلك النتاج الإنسانى الذى تحول إلى قيد على الإنسانية؛ وهذه هى نقطة الإلتقاء بين هيجل وماركس، النقطة التى تعد مهداً للجدل الأصلى قبل تحوله إلى جدل مثالى عند هيجل، وجدل مادى عند ماركس.

صياغة سارتر الجديدة لجدل السيد والعبد :

لا يستعمل سارتر مصطلحات السيد والعبد أو الوجود المستقل والوجود المعتمد فى وصفه للعلاقة بين الأنا والآخر، ذلك لأنه تجنبها بمهارة فائقة كى لا تكون تحليلاته نسخة مكررة من التحليل الهيجلى لجدل السيد والعبد، إلا أن الأصل الهيجلى لعلاقة الأنا والآخر عند سارتر تتضح بمجرد الإطلاع عليها.

إن وجود الآخر عند سارتر ليس وجوداً أنطولوجياً بل وجود واقعى Factical، فالأنا تجد الآخر أمامها كواقعة قائمة(14). وخبرة الأنا بالآخر تأخذ

صورة الأنا المدركة أن أنا أخرى تنظر إليها being - looked at by an other man. هذه النظرة تجعل الأنا موضوعاً للآخر، شيئاً مادياً ينظر إليه من قبل أنا أخرى، وعندئذ تنتفى الحرية المطلقة للأنا نظراً لوجود آخر يقيدها وينظر إليها على أنها موضوع. وظهور الآخر بذلك يحول عالم الأنا إلى صراع ومنافسة واغتراب وتشيؤ، لأن هذا الآخر يجعلنى موضوعاً ويعطينى قيمتى ويحكم على سلوكى. وهنا يكون " وجود الآخر هو خطيئتى الأصلية "[15]. يتطابق هذا التحليل مع تحليل هيجل لعملية الانتقال من الوعى إلى الوعى الذاتى فى بداية الفصل المعنون بـ " السيادة والعبودية ". ويتضح الجدل الهيجلى بين السيد والعبد والذى لا يكشف سارتر عن مصدره الأصلى فى استمرار سارتر فى الكشف عن العلاقة الصراعية بين الأنا والآخر. فيذهب إلى أن هذه العلاقة يدخل فيها الجسد، بحيث يصبح الجسد إما مسيطراً على جسد الآخر أو مسيطراً عليه، ومن الواضح أن هذه هى علاقة السيد والعبد لكن يتجنب سارتر استخدام هذه المصطلحات الهيجلية بمهارة لأنها تجعل " الوجود والعدم " إعادة صياغة " لفينومينولوجيا الروح ".

وتأخذ العلاقة الصراعية بين الأنا والآخر شكلين أساسيين: إما أن ينكر الأنا حرية وسيادة الآخر على نفسه ويحوله إلى شئ معتمد كلياً على الآخر، أو أن يستوعب الأنا حرية الآخر بالكامل وينظر إليها على أنها أساس حريته هو. والشكل الأول يؤدى إلى السادية، والثانى إلى المازوخية[16]. السادية هى التلذذ بتعذيب الآخر والسيطرة عليه، والمازوخية هى التلذذ بسيطرة الآخر على الأنا والخضوع التام له. ويعلن سارتر أن السادية والمازوخية يؤدى أحدهما إلى الآخر بصفة مستمرة، ذلك لأن إخضاع الأنا للآخر بالكامل يفسد على الأنا تحقيقها لمشروعها الوجودى، وكذلك فالخضوع الكامل للآخر ينفى الحرية عن الأنا، وبالتالى يظل الأنا متردداً بين الاتجاه السادى والاتجاه المازوخى فى حركة دائرية، ويعلن سارتر صراحة أن علاقتى بالآخر ليست جدلية بل دائرية.

ويناقش سارتر إمكانية حدوث توجه ثالث تجاه الآخر وهو السعى نحو تدميره، ولا يتوصل الأنا لحريته أيضاً من خلال قتله للآخر، وذلك لأن ذكراه تبقى مع الأنا دائماً باعتباره " الوجود الذى كان "(17). والحقيقة أن سارتر مخطئ فى وضع توجه القضاء الآخر كخيار ثالث للأنا بعد السادية والمازوخية، ذلك لأنه هو الخيار الأول والتوجه الأساسى للأنا حسب فينومينولوجيا هيجل، ذلك لأن الوعى الذاتى يبدأ عند هيجل باعتباره رغبة، وتتمثل هذه الرغبة فى القضاء على كل ما يقابل الأنا، وعندما تجرب الأنا القضاء على الآخر بالقتل تجد أنها لم تحقق شيئاً ولم تصل إلى حريتها، وعندئذ تقرر الاحتفاظ بالآخر باعتباره عبداً، تبقيه حياً بعد أن تسحب منه كل استقلال وحرية وتجعله معتمداً عليها بالكامل. قتل الآخر إذن هو الموقف الابتدائى للأنا عند هيجل والذى يتم تجاوزه نحو علاقة السيادة والعبودية، أو السادية والمازوخية بتعبير سارتر.

والحقيقة أن لصياغة سارتر الجديدة لجدل السيادة والعبودية فى مصطلحى السادية والمازوخية دلالة بالنسبة للتغيرات التى حدثت لمنهجه الفينومينولوجى، ذلك لأن استخدامه للسادية والمازوخية باعتبارهما أوضاعاً وجودية للعلاقة بين الأنا والآخر يكشف عن تحول التحليل الفينومينولوجى لديه إلى تحليل سيكولوجى، وبذلك لا تعد فينومينولوجيا سارتر فى "الوجود والعدم" فينومينولوجيا أنطولوجية كما أراد لها بل تتحول إلى علم نفس فينومينولوجى. إن الفصل والتمييز بين الفينومينولوجيا وعلم النفس كان هو الشغل الشاغل لهوسرل، ومن قبله لهيجل أيضاً، ومع سارتر نرى كيف ينجذب التحليل الفينومينولوجى مرة أخرى إلى علم النفس حتى يختلط به على نحو كامل مع تحليل سارتر لباثولوجيا العلاقة بين الأنا والآخر والمتخذة أشكال الكراهية والقلق والسادية والمازوخية، تلك الباثولوجيا التى يعتقد أنها فينومينولوجيا أنطولوجية إلا أنها فى حقيقتها علم نفس فينومينولوجى.

النظرة عند سارتر
تحليل وتعليق

فؤاد كامل(*)

هانذا وحدي في عالم موضوعي من الأشياء والأدوات، عالم يتخذه وجودي لذاته مجالا لحريته، وموضوعا لتعاليه، عالم تحتل فيه الأشياء مكانها بالنسبة للمكان الذي أضع فيه نفسي، فأنا المركز المتنقل الذي تلتف حوله الأشياء أينما ذهبت، وحيثما كنت. وفجأة.. لم أعد وحدي، فقد ظهر في عالمي شخص آخر، فأفسد على وحدتي، وسلب مني حريتي، وزحزحني عن المركز الذي لم أهنأ به طويلا فما هو هذا الآخر ؟ وكيف شعرت بوجوده ؟ ولماذا أحدث في عالمي ذلك الاضطراب الذي قلبه رأسا على عقب؟

ليس الآخر شيئا من الأشياء وإلا ما كان له أن ينتزع منى الوحدة التى تمتعت بها عندما كنت مع الاشياء وما كان له أن يجذب الأشياء نحوه ، فيصير مركزها ومحورها الذي تدور حوله ، وما كان ليستطيع أن يسلب حريتي لأن الأشياء لا تسلب أحدا حريته. فبماذا يمتاز على الأشياء؟

إنه ينظر إلى، وكنظرة يبدو لى الآخر. فلولا أن الآخر يراني و ينظر إلى لظل شيئا بين الاشياء لا يمتاز عليهم في شئ ولكنه بنظرته إلى يحيلنى أنا الآخر إلى شئ بين الأشياء، وأدخل في عالمه كموضوع للنظر والتأمل، فموضوعيتي لا تأتي إلى من العالم ما دام العالم يستمد موضوعيته من وجودى، إذ أنه لا يستطيع أن يكون موضوعا لنفسه.

المسألة إذن صراع بيني وبين الآخر أو بتعبير أصح " مبارزة" duel، فالغير هو الإمكانية الدائمة لإحالتي إلى موضوع مرئي [1]، وهو " الارتداد المستمر

(*)كاتب ومترجم مصري قدم عدة أعمال ، مؤلفات ومترجمات حول سارتر والوجودية ، ومنها كتاب في الرد على سارتر

للأشياء نحو حد أعتبره موضوعا على بعد معين مني ، وفي الوقت نفسه يفلت منى طالما كان يبسط حوله أبعاده الخاصة به"[2] وكأنما انشقت في عالمى ثغرة واسعة أخذت تنساب منها الأشياء نحو الأخر دون أن أستطيع دفعا لهذا الانسياب.

والغير هو الإمكانية الدائمة لأن يتحول بواسطتي إلى موضوع مرئى فالرجل الذي يقرأ في كاتبه مثلا دون أن يسمع شيئا أو يرى شيئاً سوى الكتاب الذي بين يديه يمكن أن أنظر إليه على أنه " رجل قارئ " كما أقول عن هذه الصخرة إنها " صخرة " باردة، فها هنا صيغة Gestalt القراءة صفتها الرئيسية[3]. والآخر ليس أكثر من شئ مكانى متزمن temporo – spatiale ، ولكن ما إن يلتفت إلى الآخر حتى تزول عنه هذه الشيئية لأتحول أنا إليها . فالآخر موضوع وذات. هو موضوع عندما أكون ذاتاً بالنسبة إليه ، إذ لا أستطيع أن أكون موضوعا بالنسبة إلى نفسي، كما لا يستطيع الآخر أن يكون موضوعا إلى نفسه[4].

والنظرة لا تشير إلى العيون التى تنظر، بل على العكس من ذلك تخفى النظرة العيون الناظرة ؛ وفى اللحظة التى أحاول فيما أن أفهم معناها لا أرى العيون المسددة إلى، وكأن النظرة قناع مسدل فوقها. ونحن لا نستطيع أن نحس بالعالم حولنا ونظرة الآخر مصوبة نحونا في الوقت نفسه لان الإحساس بنظرة الآخر إحالة إلى الذات حين تشعر أنها مرئية، ولا يجتمع الإحساس بالذات والإحساس بالعالم في زمان واحد، فنظرة الآخر وسيط بيني وبين نفسي [5]. وأنا أرى نفسي لأن الآخر يراني ، وهو شعور أوضح ما يكون في حالة الخجل. وهى حالة يتعرف فيها المرء على نفسه كموضوع يراه الآخر ويحكم عليه، أو بالأخرى كحرية تفلت منه لكى تصير موضوعا معطى ، وهذه العلاقة بين ذاتي وشعوري بهذه الذات لموضوع مرئي علاقة وجود [6] لا علاقة معرفة " وفيها أشعر أن العالم ينساب خارجا عن نفسه ، وان ذاتي تنساب خارجة عن نفسها ، وأن نظرة الغير تحمل وجودى في هذا العالم عبر هذا العالم وهو عالم قائم ها هنا، وفى الوقت نفسه عبر هذا العالم "

وهذا الوجود الذي أحياه في الخجل عند ظهور الآخر وجود غامض مبهم غير محدود، ويستمد غموضه وإبهامه وعدم تحدده من حرية الأخر ، وهى حرية لا أستطيع معرفتها أو التكهن بامكانياتها . فكأن ذلك الوجود بالنسبة إلى حمل بغيض أحمله دون أن أتمكن من الاستدارة إليه لمعرفته أو حتى للشعور بمدى ثقله [7]. أو هو أشبه بالظل الذي ينعكس في سائل متحرك لا يلبث على حال وكأن ثمة عدم يفصل بين وجودى الأصلي وذلك الوجود كما يراه الغير، وهذا العدم هو حرية الآخر. و بواسطة حريته يستطيع الآخر أن يتعالى على إمكانياتي بإمكانياته هو الخاصة ، فأراها تفر بعيدا عنى مصطحبة معها الاشياء والموضوعات التى كانت قبل ظهور الآخر متمركزة حولي . فالغير موت لإمكانياتي[8] بحيث لم أعد سيدا للموقف بظهور الأخر . وهذا ما يسميه جيد "بدور الشيطان" la part du diable وما وصفه كافكا فأبدع وصفه في روايته "المحاكمة" و "القصر"

ونظرة الغير تحدد لى مكانيتى spatialite وزمانيتى temporalite أما عن المكانية فقد أشرنا إليها في غير هذا المكان [9] والزمانية التى يمنحها لى الآخر هي إدراك عيان " المعية simulataneite وهو عيان لم أكن أدركه لولا ظهور الغير، لأن المعية تفترض وجود علاقة زمنية بين موجودين لا يتصلان فيما بينهما بأية علاقة بأخرى، أما أن يوجد بين موجودين تأثير متبادل فليس معناه المعية لأنهما ينسبان إلى نظام واحد. وطالما كان الغير يتزمن se temporalise فانه يحدد لى زمانية معه أو بعبارة أخرى يمنح لزمانيتى أنا الخاصة بعد جديدا من لدنه.

وفضلا عن هذا التحديد الزماني المكاني الذي يقوم به الغير نحوى ، فانه عندما ينظر إلى أصبح موضوعا مجهولا لأحكام مجهولة وخاصة أحكام القيم . و " الحكم هو الفعل المتعالي الذي يقوم به كائن حر . وهكذا " أن أرى " معناه أن أكون بلا حول ولا قوة أمام حرية ليست حريتي"[10] وبهذا المعنى " يمكن أن نعد أنفسنا " عبيدا " عندما نتراءى للأخر "إذ لا أستطيع أن افعل شيئا حيال هذه القيمة التى يحكم بها الأخر على أو حتى معرفتها . فأنا في خطر دائم من أن يتخذني

الغير وسيلة لتحقيق اماتياته التى اجهلها بعد أن ينكر تعالى الخاص .

ولن أستطيع لهذا الخطر دفعا إلا بان أحيل الأخر إلى موضوع ، وفى هذه الموضوعية يذوب وجوده الرائي etre-regardant وأتحرر من وجودى للغير بان اجعل الغير وجودا من أجلى .

بيد أن نظرة الغير - وإن تكن شرطا ضروريا لموضوعيتي فأنها تحطم كل موضوعية بالنسبة إلى ، فهي تبلغني عن طريق العالم ، فليست إحالة لى وحدي ، وإنما إحالة كلية للعالم كله " فأنا مرنى في عالم مرنى " Je suis regarde dans un monde regarde وعلى الأخص لأن نظرة الغير (النظرة الناظرة لا النظرة المنظورة) تنفى الأبعاد الكائنة بيني وبين الاشياء لكى تبسط هي إبعادها الخاصة ، فالغير حضور، بلا واسطة لتعال غير تعالى.

وبهذا التعالي يثبت لى الأخر أنني لا أستطيع أن أكون موضوعا لنفسي ، وإنما موضوعا لحرية أخري . فأنا دائما نفسي وكل محاولة للازدواج مصيرها الفشل، وإذا افترضت إمكان هذا الازدواج وضعت ضمنا وجود الأخر ، إذا كيف أكون موضوعا بالنسبة إلي غير ذات ؟ فعن طريق الغير وبواسطته أكتسب موضوعيتي [11] وأشعر في الوقت نفسه، بذاتيته الخالصة وحريته اللانهائية [12]. فلقد كان هيجل إذن على حق، وكل ما بينه وبين سارتر من الاختلاف هو أن ذاتية الأخر أو حريته ليست من المعطيات وآلا كان موضوعا للمعرفة فاقد أنا بذلك موضوعيتي[13]. فينبغي ألا أبحث عن الغير في العالم وإنما في الذات بحسبان الغير ذاتا تجعل من الذات ما هي عليه.

ومن صفات الموضوع ألا يكون ذاتا.فإذا أصبحت موضوعا لم أعد أنا، أي فقد صفات الذات ، وهكذا إذا أصبحت ذاتي موضوعا بالنسبة إلي نفسي كانت ذاتا ولكنها ليست ذاتي أنا .وحتى لو استطعت أن أري نفسي بوضوح وتميز كموضوع لم يكن ذلك بالنسبة إلي ذاتي علي أنها ذاتي ومن أجل ذاتي ، ولكن علي أنها وجود خارجي ذاتي ، أي بالنسبة للأخر [14]وهو وجود يختلف عن وجودي لذاتي فإذا

علمت مثلا أنني شرير لم يشر ذلك إلي وجودي في نظر نفسي .إذ من المستحيل أن أكون شريرا بالنسبة إلي نفسي لان معني ذلك أن صفه الشرير تجعلني وجودا في ذاته فإذا كان الوجود لذاته يضع نفسه باستمرار ، فسأجعل من نفسي شريرا ، أي سوف أصير شريرا ، وبالاختصار سوف أريد ما لا أريد في الوقت نفسه وفي نفس الدرجة. فهذه الفكرة إذن – أي أنني شرير- لا يمكن أن تصدر عن نفسي طالما كنت نفسي ، وكنت المصدر الوحيد لأفكاري [15] ويكفي أن تكون ذاتي وسيطا بيني وبين نفسي لكي تتلاشي كل موضوعية للذات . فالغير إذن شرط عيني ضروري لموضوعيتي.

والعلاقة التي بيني وبين ذاتي التي يراها الغير علاقة غريبة . إذا أنني لاعتراف بها علي أنها ذاتي علي الرغم من اختلافها عن ذاتي ، فهي تحيا في وسط جديد وتتكيف في هذا الوسط ، وهي وجودي ولكنه وجود ذو أبعاد جديدة 000 وجود ينفصل عن وجودي الأصلي بهوة عميقة فانا هذه الذات ولكني الهوة أو العدم الذي يفصلني عنها ،ووجودي للغير سقوط في هذه الهوة المطلقة نحو الموضوعية. ولكن يجب إلا نفهم من ذلك أن الغير يحيلني إلي موضوع بالنسبة إلي نفسي ولكن بالنسبة إلي نفسه بعبارة أخري ((ليس الأخر الفرار لذاتي نحو 000))فذاتي كموضوع عبارة عن إضراب وحيره وبلبلة malaise.

والغير كذات autrui-sujetإما أن يكون له وجود -في- العالم وهو ما يسميه سارتر facticite(واقعية).أو وجود متعال عبر العالم Etre-par-dela-Le monde ويحسن أن نضرب على ذلك مثلا كي يتضح هذان النوعان من وجود الغير كذات فقد تسللت فوقفت بباب حجرة مغلق وانحنيت على ثقب المفتاح انظر خلاله ، وفيما إنما في هذا الموقف المزري إذ خيل إلى أن أقداما تقترب منى . فيعترني الخجل من نفسي وأتصبب عرقا .. ولكنني لا البث أن أدرك أن ذلك الصوت لم يكن صوت أقدام تقترب، فأسترد أنفاسي المبهورة ، وأبتلع ريقي ، وانحنى من جديد على ثقب المفتاح لأرى ما يدور في الحجرة المغلقة . فما معنى هذه التجربة ؟

وهل كان ذلك الخجل الذي اعتراني زائفا طالما لم يكن هناك من اخجل أمامـه ؟ وهل تفضي بي هذه التجربة إلى الشك في وجود الغير ؟ كلا مطلقا . فوجـود الغير أكيد لا شك فيه ، وحضوره يملأ المكان ويهدد وجودى في كل لحظـة ، كل مـا فـي الأمـر أن هذا الحضور لم يرتبط بعد في هذه التجربة بوجوده كموضـوع فـي عـالمى ، بوجـود حاضرها هنا في هذا المكان ، وهو ما يسـميه سـارتر Facticite (واقعيـة) فـهذه التجربة تثبت أن وجود الغير فـي العـالم لا يشتق بـالتحليل مـن حضـور الغير كذات بالنسبة إلى ، ما دام هذا الحضور الأصيل متعال أي عبر هذا العالم . لقـد اعتقـدت أن الغير حاضر ورائي ، ولكنني لم أكن مصيبا ، فقد كان غائبا .. فما معنى " الغيـاب " absence عند سارتر ؟

بينا من قبل أن " الانيه " هي وحدها التى تستطيع أن تحدد للأشـياء أماكنـها وان تتخذ هي مكانها طالما كانت إمكانياتها الخاصة .. فالانيه تصبـح غائبـة إذن عن المكان الذي أرادت أن تكون فيه ، فلا أستطيع ان أقول مثـلا أن اغـا خـان أو سلطان مراكش غائبان عن هـذه الحجـرة ، وإنمـا بيير الـذي يقطنـها غـائب عنـها منـذ ربـع ساعة . وقصارى القول :" أن الغياب هو حالة من حالات وجود الانيـه بالنسبة إلـى الأماكن والمواضع التى حددتها هي بحضورها ." وغياب بيير يكـون دائمـا بالنسبة إلى غيره من الناس فهو علاقة بين أنيتين أو أكثر . فبيير بالنسبة إلـى تـيريز غـائب عن هذا المكان ، وهذا لأنه حاضر إليها بمعنى من المعاني .. والموت ليس غيابا بـل لابد من الاحتفاظ بالوجود العيني لبيير لكى يكون من المسـتطاع غيابـه بالنسبة إلـى تيريزا . والواقع أن غياب بيير أو حضوره بالنسـبة إلـى تـيريزا مـا هـو إلا نـوع مـن الحضور الأساسي بين بيير وتيريزا ، وأينما كان بيير : في لندن أو في الـهند أو فـي أمريكا أو جزيرة نائية فهو حاضر بالنسبة إلى تيريزا ولا يكف عن هـذا الحضـور إلا بموته . وحضور الانيه حضور في مكان إنسـاني espace humain أن صـح هـذا التعبير ، وهذا الحضور لا معنى له إلا على انه "وجود – نـاظر" أو "وجود منظـور "وفقا لوجود الأخر كموضوع بالنسبة إلى، أو وجودى إنا كموضوع بالنسـبة إليـه" وحينما ذهبت ومهما فعلت فانني لا أغير سوى الأبعاد التي تفصـل بينـي وبيـن الغير

كموضوع واستعيد السبل التى تسلك بي نحوه وسواء ابتعدت أو اقتربت أو وقعت على الغير كموضوع معين فليست هذه كلها سوى اختلافات تجريبيـة فـي الموضوع الرئيسي وهو وجودي للغير . والغير حاضر بالنسبة إلى في كل مكان على انه الشئ الذي أصير بواسطته موضوعا " [16] فمن الممكن أن يخدعني بصري فأظن تلك الشجرة شخصا في الظلام أو أن أتصور ذلك الرجل القادم نحوى صديقا اعرفه ، ثم لا يكون كذلك بيد أن هذا كله لا يغير من يقيني عن وجود الأخر شيئا ، لان هذا اليقين مستقل تمام الاستقلال عن هذه التجارب ، بل هو الذي يجعلها ممكنة [17] . وإنما المحتمل هو أن يكون الغير هذا الموضوع بالذات ولا شئ غيره . والآن نستطيع أن نحدد طبيعة النظرة تحديدا واضحا فنقول : إنها تجعل منى ومن الغير على التبادل موضوعا للأخر ، وكل نظرة تثبت لنا – عن يقين يشبه الكوجيتو – إننا نحيا إزاء غيرنا من الذوات من هذه الملاحظات السابقة يتبين لنا أن الوجود – للغير لا يشتق من الوجود لذاته أو بالعكس . وليس من شك أن " الانيه " تقتضى أن تكون في نفس الوقت وجودا للغير . ولكن ليس من المستحيل أن نتصور وجودا لذاته فحسب دون أن يكون وجودا للغير ، أي موضوعا له كل ما في الأمر أن هذا الوجود لن يكون " إنسانا " ويكشف لنا الكوجيتو أن وجودنا في ارتباطه بنفسه يرتبط بالغير ، فهو لذاته وللغير pour – soi – pour – autrui فسارتر قد توسع في فهم الكوجيتو بحيث جعله يشمل وجود الغير والوجود للغير ، وهذا الوجود إذ يجعل الذات تتزمن كحضور للغير وكشرط لكل تاريخ يسميه سارتر التاريخ قبل التاريخي historialisation antelhistorique لا لأنها سابقة على التاريخ ، ولكن لأنها تتارخ فتجعل التاريخ ممكنا .

ولابد للذات أن تقوم بسلب مستمر لوجودها الباطنى لكى تشعر بوجود الأخر فالذات ليست هي الأخر ، بل هي تنتزع ذاتيتها منه بان تنكر الهوية بينها وبينه ، وتختار نفسها على إنها العدم الذي هو غير الأخر ، وبذلك تقفل عائدة على نفسها . وهذا الانتزاع الذي يكون الوجود لذاته هو الذي يجعل وجود الغير ممكنا ، وليس معنى ذلك انه يهب الوجود للغير ، وإنما تمنحه ذلك الوجود الأخر L'etre – autre

وآلا تكون الذات غيرها أمر تختاره الذات باستمرار ، لأنها لا تستطيع أن تكون نفسها إلا بان تكون الغير [18] فكأن حضور الغير للذات أمر ضروري لكي تشعر بوجودها وعلاقة السلب الداخلية هذه علاقة متبادلة ، بعكس العلاقة الموجودة بين الوجود لذاته والوجود في ذاته ، إذ يظل الوجود في ذاته محتفظا بطبيعته الخارجية وهى الوجود في ذاته . وهذه العلاقة الجديدة تضيف شيئا جديدا إلى ما قلناه عن شعور الذات بنفسها . فلا يكفى أن ترفض الذات أن تكون الغير كي تشعر بذاتيتها ، ولكن لابد من أن ينفيها الغير أيضا ، أي أن يشعر بذاتيته لكى تشعر بذاتيتها ولكي اعترف بوجود الأخر يجب أن أكون موضوعا للأخر . بيد أن ذاتي كموضوع هي الذات التى ارفضها واعزلها عن نفسي . واختفاء الأخر ، ولهذا كانت هذه الذات المرفوضة refuse معقد الصلة ورمزا لانفصالي المطلق عن الأخر في نفس الوقت[19]، وكاننا حقيقيا ينتسب إلى اشد الانتساب لأنه وجودى الخارجي mon etre – dehors ولكنه ليس وجودا في ذاته أو وجودا لذاته وإنما وجودا للغير pour-autrui [20] .

وهذا الوجود للغير يتكشف في حالات عاطفية هي الخجل والخوف والزهو ، وهذه الحالات عبارة عن الأشكال المختلفة التي أتعرف بها على الغير كذات لا أستطيع بلوغها ، كما إنها تنطوي على تعرف لذاتيتى كدافع لى على تكوين الغير كموضوع [21] . وعندما انظر إلى الغير كموضوع اتعالى على تعاليه وتنقلب امكانياته إلي المكانيات ميتة possibilites – mortes ويصير نوعا من التعالي عليه بعد أن كان تعاليا متعاليا وأتجاوز بذلك مجموعة الأدوات التي يتخذها الغير للوصول إلى غاياته عن طريق ارتباطي إنا الأخر بأدوات وأهداف معينة وهو ما يسميه سارتر بالالتزام engagement وتنقلب الآية عندما ينظر إلى الأخر [22]. والأخر – كموضوع عبارة عن كل totalite له القدرة على تنظيم العالم تنظيما تركيبيا .. تنظيما لا أستطيع أن أفض كل مضمونه ، كما لا أستطيع أن أفض مضمون عالم الغايات والأدوات الذي اصطنعه [23]. ويلوح هذا الكل على صورة الذات أحيانا totaite- sujet وعلى صورة الموضوع totalite-objet أحيانا

أخرى . بيد إننا لا نستطيع على كل حال أن نتخذ وجهة نظر معينة إزاء هذا الكل أي أن ندركه من الخارج (24) ، لإني أوجد إنا نفسي على أساس هذا الكل وارتبط به . والله نفسه لا يستطيع أن يدرك هذا الكل كما هو ، فهو أن يكن ذاتا تكامل معه ، وان يكن بطبيعته عبر كل ذات أي وجودا في ذاته وأساسا لنفسه ، لم يبد له الكل إلا على انه موضوع ، وبذلك ينقصه هذا التفكك الداخلي في المجهود الذي تبذله الذات في سبيل إدراك نفسها – أو على انه ذات فلا يستطيع الله إلا أن يشعر بها – مادام ليس ذاتا – دون أن يدركها .

رأينا إذن أن الغير عبارة عن الذات التى تحيلني إلى موضوع والتي تحيلها ذاتي بدورها إلى موضوع ، فالغير أما ذات أو موضوع ولا يمكن أن يكون شيئا وسطا بين هذا وذاك.

تعليق:

لا يخالجنا شك في أن سارتر يصدر فيما يقول عن تجربة وفى أنه قد عرض هذه التجربة عرضا وافيا أمينا كأحسن ما يكون العرض، وحالها تحليلا دقيقا لأعمق ما يكون التحليل. ولكننا لا نستطيع أن نقول: إن هذه التجربة قد استنفدت كل إمكانية لتجربة أخرى. فما كان يجمل بسارتر أن يقف عندها دون أن يتجاوزها، وأن تخدعه طرافتها فيظن أنها التجربة الأخيرة التي تهب للوجود قيمته ... أو بالأخرى خلوه من كل قيمه[25].

ونستطيع أن نلمس هذا النقص الذي تعانيه فلسفة سارتر واضحا كل الوضوح في نظريته عن الغير . ونحن نتفق معه في الجزء النقدي من هذه النظرية وخاصة دحضه للمذاهب الانعزالية وتفنيده لها. ولكننا لا نتفق معه في تحليله للنظرة، هذا التحليل الذي يفضى به تقريبا إلى النتائج الفاشلة التى يذهب إليها في علاقاتنا بالغير. فلنبدأ إذن بنقد فكرة " النظرة " عند سارتر لنستخلص بعض النتائج الهامة التى تقودنا إلى وضع نظرية أخرى عن الغير في مقابل نظريته.

يعتقد سارتر أن النظرة هي التى تكشف لنا عن الغير بوصفه موضوعا مرة

وذاتا مرة أخرى ، وتكشف لنا عن أنفسنا بوصفنا موضوعا مرة وذاتا مرة أخرى . فالأمر كله في النظرة لا يخرج عن تبادل الذاتية والموضوعية بيننا وبين الغير . فإذا نظرت إلى الغير استحال إلى موضوع وكنت إنا في هذه الحالة الناظر ذاتا . وإذا نظر إلى الغير كنت في هذه الحالة المنظورة موضوعا ، وكان الغير ذاتا ناظرة . فهل النظرة هي هذا فحسب ، أعنى مجرد وظيفة لتحديد موضوعية الغير بالنسبة إلى ، أو موضوعيتي بالنسبة للغير ؟

نحن نعلم أن "للنظرة" وظيفة نافعة هي تثبيت الاشياء وتحديدها، وهى من هذه الناحية حقا تضفى طابع الموضوعية على كل ما يقع تحت سلطانها. ولكننا نعلم أيضا أن الذات لا يمكن أن تكون هي وظائفها الفسيولوجية والبيولوجية فحسب ، فأنها شئ أكثر من ذلك . ويؤكد هذا جبرييل مارسيل فيقول " وهناك أيضا تلك البلبلة الخرساء التى لا تطاق والتي يعانيها من يحيا حياته بين ذاته ووظائفه . وهذه البلبة كافية لان تشير إلى وجود خطأ ما " [26] وكذلك العين ليست وظيفتها النظر وحده ، وإنما التعبير أيضا عن طريق النظرة . فالنظرة إذن وسيلة للتعبير والإفصاح عما يختلج في النفس . وليس ذلك بالاكتشاف الجديد ، وإنما أمر نلاحظه ويلاحظه غيرنا في كل لحظة من حياتنا اليومية . فالنظرة هي النافذة المفتوحة التى نشرف منها على وجود الغير والطريق المباشر الذي يقودنا إلى أعمق أعماق نفسه، والوسيلة غير – الموضوعية التى يخاطب بها وجودنا ونخاطبه .

ولست أدرى كيف اغفل سارتر هذه الصفة الأساسية في النظرة ، ومضى في تحليله على أساس أن نظرة الغير تسلبني العالم الذي أعيش فيه وتعزلني عنه وتملكني وتستبعدني ، فإذا رددت هذه النظرة بمثلها جردت الغير من سلاحه لأملكه بدوري واستبعده .. فكأن الأمر يجرى بين لصين يتنازعان غنيمة سلباها ، لا موجودين يتبادلان فيما بينهما وجودهما وثرائه .

نستطيع أن نقول إذن : أن سارتر يصف في تحليله للنظرة الوجود الملوث أو الزائف inauthentique لا الوجود الأصيل authentique وهذا ما أفضى به

في نهاية تحليله إلى مهاوى الفشل والسقوط l'echec ، وقاده إلى ذلك العقم الوجودى الذي يلقاه حيثما ذهب .والى تلك القتامة التى تطالعه أينما حل ومن كل سبيل . وعلى الرغم من ادعائه انه يتجنب كل وصف خارجي فيما يتعلق بالمشاكل الإنسانية ، نراه يصف في تحليله وصفا خارجيا بحتا ، فلا ينتبه إلى ما فيها من " باطنية " interiorite ، وهذا ابسط ما يستطيع المرء أن يدركه في تحليل يتعرض للنظرة .

ويذكرنا تحليل سارتر بالعالم الذي يعيش فيه " المجنون بالاضطهاد " paranoiaque ؛ فمثل هذا الإنسان الذي يقتصر وجوده على اقل جزء من الوجود أي يمتاز وجوده بالفقر ، يعتقد أن كل من يشاركه الوجود يسلبه وجوده هذا الضئيل النحيل . فهو مهدد في كل لحظة بان يسطو الغير على عالمه ويستولى عليه، والأشياء التي تحيط به وتطارده وتتعقبه . فقد أحال إذن سارتر الوجود المنظور إلى " وجود مطارد متعقب " لا راحة فيه ولا اطمئنان وكأنه جسم العليل الذي يؤلمه اخف الاحتكاك ويخزه أهون اللمس [27] فإنسان سارتر إنسان مريض ، وعلى الرغم من هذا يحرص علي وجوده حرص البخيل وهو معدم ولكنه يخشى أن يسلبه الناس كنوزه ، وهو منكمش على نفسه لا يستطيع لآخرين اتصالا [28] .

ونحن نعتقد أن المشكلة الرئيسية في كل فلسفة وجودية هي مشكلة الاتصال communication بالغير . والاتصال لا يتم إلا بين موجودين " خلق كل منهما للأخر " zueinandersein - كما يقول يسبرز [29] - ولا يزال كل منهما يخلق الأخر . وإذا كانت الحرية تقتضى من الذات أن " تكون نفسها " فأنها لن تستطيع ذلك بغير اللجوء إلى الأخر . فالحرية تنطوي إذن على الشعور بحضور الغير كيما تحقق نفسها . الاتصال بالأخر إذن خلق متبادل creation reciproque ، والخلق يستلزم الصراع ، فهذا الصراع إذن عاشق lutte amoureuse على حد تعبير يسبرز . وفيه ترتبط الذات بذات غيرها لتؤكد كل منهما الأخرى . بيد انني لا أستطيع الاتصال بالأخر إلا إذا كنت نفسي ، وكان الأخر نفسه كذلك ، أعني إذا تبع

كل منا حريته وشعر بها إلى أقصى درجة ، فيكون الاتصال بيننا حرا لا إرغام فيه ، ويكون النداء أو الدعاء قويا لا مرد له .

فالاتصال يقتضى الانفصال ، وتمهد له الوحدة . إذ كيف يمكن أن يكون الإنسان نفسه إذا لم يقف في مواجهة الأخر ويشعر باختلافه عنه ؟ فكل حرية متوحدة لان لها رسالة فريدة لم يقم بها إنسان من قبلها . وما من احد يستطيع أن يتخذ مكانى ليفعل ما افعله . فحريتي نفسها تجعلني في عزلة تحيط بها الأسوار من كل جانب بحيث لا أستطيع الوصول إلى الأخر ولا يستطيع الأخر الوصول إلى ؛ ولكنها هي نفسها التى تنتزعني من هذه العزلة لكى اشرف على أفاق أسمى وأرحب، فيوجد الاتصال بين ذاتين منعزلتين لا يوجد بينهما شئ . فطبيعة الاتصال إذن ديالكتيكية بمعنى إنها تحيل إلى نقيضها وهو الانفصال ، وهذا لأنها تقوم على الحرية ، والحرية متناقضة إذ تستغني عن الأخر وتعتمد عليه في نفس الوقت .

وللاتصال طابع السر أو المعجزة لأننا نعجز عن تفسيره ، ويقف العقل الموضوعي أمامه خاشعا مكتوف اليدين . ولكن لا يتبادر إلى الذهن إننا ننتزع بهذا إلى نوع من التعالي الذي ينزع إليه يسبرز مثلا [30] وإنما تعالينا يبقى في الأرض لا يبرحه ، أو هو المشروع الواحد الذي يشترك فيه موجودان مختلفان كل الاختلاف لكي يصبحا في النهاية شيئا واحدا.

والاتصال يجب أن يتم في تحفظ تام وبلا أي تحفظ ، فلا أتخلى عن شئ من إمكانياتي ولا أنزل لحظة واحدة عن حريتي . "فأنا الصداق الذي أحمله إلى الأخر". وفي نفس الوقت يجب أن أكون مستسلما للآخر كل الاستسلام عاريا عن كل قناع ، مجردا عن كل حذر أو حرص ، وأن أقهر في نفسي كل خوف أو خجل من العري الروحي ، والإ أختنق الاتصال في جو من الاستسرار والغموض . يجب أن يبرح الخفاء بيني وبين الآخر ، وهذا هو الحب.

فالحب إذن هو الشرط الأساسي للاتصال . وإذا لم يكن حب لم يوجد غير نوع

من الاتصال اليومي المبتذل . وليس من شك أن اختفاء الحب من فلسفة سارتر هو الذي جعله يقول : لا اتصال بيننا وبين الغير ، وإنما صراع دائم.

والحب يحيل ذلك الصراع إلى "صراع عاشق" يختلف كل الاختلاف عن الصراع الذي يتصوره سارتر وهيدجر . فهو صراع مملوء بالأمل ، قائم على الرجاء، وهو صيرورة دائمة وحركة مستمرة تتعالى فيهما الذات وتتجاوز وجودها الحاضر بلا انقطاع. ولكي يتصل الحب ويبقى ينبغي ألا يصل إلى هدفه وإلا كان في ذلك موته، إذا لا يستطيع الحب أن يحيا بغير هذا التعالي المتصل فهو ابن الفقر والثراء كما يقول أفلاطون[31]

وليس الحب وردا كله ، وإنما يصطدم في كل لحظة بأنانيتي وحبي للتفوق وبخلي بنفسي وغيرتي عليها .. ، فتتحطم معاهدة المساواة التي عقدتها بيني وبين الآخر والتي يقوم عليها الاتصال بحيث لا يعود هناك أمل في الصلح ، فتكون "القطيعة" بيد أنني أظل في وحدتي مخلصا للوجود الذي انفصلت عنه، أو للاتصال نفسه على الأقل ، فأعثر من جديد على التعالي الذي تستطيع أراد الاتصال به ، وأجد معنى لإخفاقي .. فأتجاوزه دون أن أغلق على نفسي أبوابها ، وأسدل على ذاتي أستارها. وفي الحب أستطيع أن أكتشف نفسي بمساعدة الغير ، وأن يكتشف الغير نفسه بمعونتي .

فالمشكلة في الاتصال ترجع إلى الذات التي تود الاتصال ومدى استعدادها وسخائها وثرائها الروحي . وهذا ما يسميه جبرانيل مارسيل disponibilite في مقابل indisponibilite وتعني هذه اللفظة نوعا من الانطواء على النفس ، والاهتمام بالذات وحدها والامتناع على الآخرين [32] أو هي بعبارة أخرى عبودية الذات لنفسها ، واستحالتها إلى نوع من الوجود الصفيق الذي لا نستشف منه شيئا كالوجود في ذاته (ذلك الوجود العقيم الذي نجده عند سارتر) فإذا كانت الذات هكذا بالنسبة إلى نفسها أسقطت هذه النظرة على الآخر وعاملته نفس المعاملة ،

وخشيت منه على ممتلكاتها . ويختلف الأمر بالنسبة للذات التي تمتاز بالسخاء فإنها لا تخشى الاتصال بالآخرين ، ولا تتشبث بما تملكه، وإنما تبذله للغير عن طيب خاطر وتتقبل هي منه ما يمنحه إياها في شئ من الإعجاب والوفاء [33] وهما شيئان لا وجود لهما في فلسفة سارتر ، كما أنها تتأثر بأحكام الغير لكي تحكم على نفسها حكما صائبا لا يشوبه الغرور.

وهذا الأمر نلمسه في الجماعات كما نلمسه في الأفراد ، فالإلحاد يصلح من الدين ، والمعارضة من الحكومة ، والطلبة من أستاذهم .. وهكذا ولعل أقرب طريق إلى نفسي هو أبعد طريق إليها ، أعني الطريق الذي يمر بالآخر . فالآخر يكون وجودي الروحي ويشاركني في تطويري الذاتي إلى أبعد حد بحيث أستطيع أن أقول: إن ذاتي تنبع من قلب الآخر . أو بعبارة أخرى : الوجود هو الآخر

الخاتمة في الرد على سارتر

لا يخالجنا شك فى أن سارتر يصدر فيما يقول عن تجربة - وهذا أمر نقدره كل التقدير- وفى أنه قد عرض هذه التجربة عرضا وافيا أمينا كأحسن ما يكون العرض، وحالها تحليلا دقيقا فاحصا كأعمق ما يكون التحليل. ولكننا لا نستطيع أن نقول: إن هذه التجربة قد استنفدت كل إمكانية لتجربة أخرى. فما كان يجمل بسارتر أن يقف عندها دون أن يتجاوزها، وأن تخدعه طرافتها فيظن أنها التجربة الأخيرة التي تهب للوجود قيمته ... أو بالأحرى خلوه من كل قيمه. ومن يدرى لعله أن يعود إليها مرة أخرى ليضيف إليها جديدا قد يكسبها شيئا من البهجة، ويضفى عليها ألوانا تخفى تلك القتامة اليائسة التي تبدو عليها فى مراحلها الأولى [34].

والواقع أن التجربة السارترية تجربة مبتورة تنقصها الحياة، وكأنها تتمخض عن طفل ميت، وهى أشبه بالآلة الضخمة الهائلة التي انقطع عنها التيار الكهربائي أو فقدت جزءا حيويا من أجزائها فهي عاطلة ما لم يركب فيها هذا الجزء المفقود. فلا يملك لسارتر نقدا من لم يتعال على تجربته ويتخطى حدودها إلى آفاق أعلى وأسمى .

ونستطيع أن نلمس هذا النقص الذي تعانيه فلسفة سارتر واضحا كل الوضوح فى نظريته عن الغير . ونحن نتفق معه فى الجزء النقدي من هذه وخاصة دحضه للمذاهب الانعزالية وتفنيده لها. ولكننا لا نتفق معه فى تحليله للنظرة، هذا التحليل الذي يفضى به تقريبا إلى النتائج الفاشلة التي يذهب إليها فى علاقاتنا بالغير. فلنبدأ إذن بنقد فكرة " النظرة " عند سارتر لنستخلص بعض النتائج الهامة التي تقودنا إلى وضع نظرية أخرى عن الغير فى مقابل نظريته.

يعتقد سارتر أن النظرة هي التي تكشف لنا عن الغير بوصفه موضوعا مرة وذاتا مرة أخرى ، وتكشف لنا عن أنفسنا بوصفنا موضوعا مرة وذاتا مرة أخرى . فالأمر كله فى النظرة لا يخرج عن تبادل الذاتية والموضوعية بيننا وبين الغير . فإذا نظرت إلى الغير استحال إلى موضوع وكنت أنا فى هذه الحالة الناظر ذاتا . وإذا نظر إلى الغير كنت فى هذه الحالة المنظورة موضوعا ، وكان الغير ذاتا ناظرة . فهل النظرة هي هذا فحسب ، أعنى مجرد وظيفة لتحديد موضوعية الغير بالنسبة إلى ، أو موضوعيتي بالنسبة للغير ؟

نحن نعلم أن "للنظرة" وظيفة نافعة هي تثبيت الأشياء وتحديدها، وهى من هذه الناحية حقا تضفى طابع الموضوعية على كل ما يقع تحت سلطانها. ولكننا نعلم أيضا أن الذات لا يمكن أن تكون هي وظائفها الفسيولوجية والبيولوجية فحسب ، فإنها شئ أكثر من ذلك . ويؤكد هذا جبرييل مارس فيقول " وهناك أيضا تلك البلبلة الخرساء التي لا تطاق والتي يعانيها من يحيا حياته بين ذاته ووظائفه . وهذه البلبلة كافية لان تشير إلى وجود خطأ ما " [35] وكذلك العين ليست وظيفتها النظر وحده ، وإنما التعبير أيضا عن طريق النظرة . فالنظرة إذن وسيلة للتعبير والإفصاح عما يختلج فى النفس . وليس بالاكتشاف الجديد ، وإنما أمر نلاحظه ويلاحظه غيرنا فى كل لحظة من حياتنا اليومية . فالنظرة هي النافذة المفتوحة التي نشرف منها على وجود الغير والطريق المباشر الذي يقودنا إلى أعمق أعماق نفسه ، والوسيلة غير - الموضوعية التي يخاطب بها وجودنا ونخاطبه .

ولست أدرى كيف اغفل سارتر هذه الصفة الأساسية فى النظرة ، ومضى فى

تحليله لي أساس أن نظرة الغير تسلبني العالم الذي أعيش فيه وتعزلني عنه وتملكني وتستبعدني ، فإذا رددت هذه النظرة بمثلها جردت الغير من سلاحه لأملكه بدوري واستبعده .. فكأن الأمر يجرى بين لصين يتنازعان غنيمة سلباها ، لا موجودين يتبادلان فيما بينهما وجوداهما وثرائه .

نستطيع أن نقول إذن : أن سارتر يصف فى تحليله للنظرة الوجود الملوث أو الزائف inauthentique لا الوجود الأصيل authentique وهذا ما أفضى به فى نهاية تحليله إلى مهاوى الفشل والسقوط l'echec ، وقاده إلى ذلك العقم الوجودي الذي يلقاه حيثما ذهب . والى تلك القتامة التي تطالعه أينما حل ومن كل سبيل . وعلى الرغم من ادعائه انه يتجنب كل وصف خارجي فيما يتعلق بالمشاكل الإنسانية ، نراه يصف فى تحليله وصفا خارجيا بحتا ، فلا ينتبه إلى ما فيها من " باطنية " interiorite ، وهذا ابسط ما يستطيع المرء أن يدركه فى تحليل يتعرض للنظرة .

ويذكرنا تحليل سارتر بالعالم الذي يعيش فيه " المجنون بالاضطهاد " paranoiaque ؛ فمثل هذا الإنسان الذي يقتصر وجوده على اقل جزء من الوجود اى يمتاز وجوده بالفقر ، يعتقد أن كل من يشاركه الوجود يسلبه وجوده هذا الضنيل النحيل . فهو مهدد فى كل لحظة بان يسطو الغي على عالمه ويستولى عليه، والأشياء التي تحيط به وتطارده وتتعقبه . فقد أحال إذن سارتر الوجود المنظور إلى " وجود مطارد متعقب " لا راحة فيه ولا اطمئنان وكأنه جسم العليل الذي يؤلمه اخف الاحتكاك ويخزه أهون اللمس (36) فإنسان سارتر إنسان مريض ، وعلى الرغم من هذا يحرص وجوده حرص البخيل وهو معدم ولكنه يخشى أن يسلبه الناس كنوزه ، وهو منكمش على نفسه لا يستطيع لآخرين اتصالا (37) .

ونحن نعتقد أن المشكلة الرئيسية فى كل فلسفة وجودية هي مشكلة الاتصال communication بالغير . والاتصال لا يتم إلا بين موجودين " خلق كل منهما للأخر" zueinandersein - كما يقول يسبرز (38) - ولا يزال كل منهما يخلق الأخر . وإذا كانت الحرية تقتضى من الذات أن " تكون نفسها " فإنها لن تستطيع

ذلك بغير اللجوء إلى الأخر . فالحرية تنطوي إذن على الشعور بحضور الغير كما تحقق نفسها .

الاتصال بالأخر إذن خلق متبادل creation reciproque، والخلق يستلزم الصراع ، فهذا الصراع إذن عاشق lutte amoureuse على حد تعبير يسبرز . وفيه ترتبط الذات بذات غيرها لتؤكد كل منهما الأخرى .

بيد إنني لا أستطيع الاتصال بالأخر إلا إذا كنت نفسي ، وكان الأخر نفسه كذلك ، أعني إذا تبع كل منا حريته وشعر بها إلى أقصى درجة ، فيكون الاتصال بيننا حرا لا إرغام فيه ، ويكون النداء أو الدعاء قويا لا مرد له .

فالاتصال يقتضى الانفصال ، وتمهد له الوحدة . إذ كيف يمكن أن يكون الإنسان نفسه إذا لم يقف فى مواجهة الأخر ويشعر باختلافه عنه ؟ فكل حرية متوحدة لان لها رسالة فريدة لم يقم بها إنسان من قبلها . وما من احد يستطيع أن يتخذ مكاني ليفعل ما افعله . فحريتي نفسها تجعلني فى عزلة تحيط بها الأسوار من كل جانب بحيث لا أستطيع الوصول إلى الأخر ولا يستطيع الأخر الوصول إلى ؛ ولكنها هي نفسها التي تنتزعني من هذه العزلة لكي اشرف على أفاق أسمى وأرحب، فيوجد الاتصال بين ذاتين منعزلتين لا يوجد بينهما شئ .

فطبيعة الاتصال إذن ديالكتيكية بمعنى إنها تحيل إلى نقيضها وهو الانفصال ، وهذا لأنها تقوم على الحرية ، والحرية متناقضة إذ تستغني عن الأخر وتعتمد عليه فى نفس الوقت .

وللاتصال طابع السر أو المعجزة لأننا نعجز عن تفسيره ، ويقف العقل الموضوعي أمامه خاشعا مكتوف اليدين . ولكن لا يتبادر إلى الذهن إننا ننتزع بهذا إلى نوع من التعالي الذي ينزع إليه يسبرز مثلا [39] وإنما تعالينا يبقى في الأرض لا يبرحه ، أو هو المشروع الواحد الذي يشترك فيه موجودان مختلفان كل الاختلاف لكي يصبحا في النهاية شيئا واحدا.

والاتصال يجب أن يتم في تحفظ تام وبلا أي تحفظ ، فلا أتخلى عن شئ من

إمكانياتي ولا أتنزل لحظة واحدة عن حريتي . "فأنا الصداق الذي أحمله إلى الآخر". وفي نفس الوقت يجب أن أكون مستسلما للآخر كل الاستسلام عاريا عن كل قناع ، مجردا عن كل حذر أو حرص ، وأن أقهر في نفسي كل خوف أو خجل من العري الروحي ، وغلا أختنق الاتصال في جو من الاستسرار والغموض . يجب أن يبرح الخفاء بيني وبين الآخر ، وهذا هو الحب .

فالحب إذن هو الشرط الأساسي للأتصال . وإذا لم يكن حب لم يوجد غير نوع من الاتصال اليومي المبتذل . وليس من شك أن اختفاء الحب من فلسفة سارتر هو الذي جعله يقول : لا اتصال بيننا وبين الغير ، وإنما صراع دائم.

والحب يحيل ذلك الصراع إلى صراع إلى "صراع عاشق" يختلف كل الاختلاف عن الصراع الذي يتصوره سارتر وهيدجر . فهو صراع مملوء بالأمل ، قائم على الرجاء، وهو صيرورة دائمة وحركة مستمرة تتعالى فيهما الذات وتتجاوز وجودها الحاضر بلا انقطاع. ولكي يتصل الحب ويبقى ينبغي ألا يصل إلى هدفه وإلا كان في ذلك موته، إذا لا يستطيع الحب أن يحيا بغير هذا التعالي المتصل فهو ابن الفقر والثراء كما يقول أفلاطون(40)

وليس الحب وردا كله ، وإنما يصطدم في كل لحظة بأنانيتي وحبي للتفوق وبخلي بنفسي وغيرتي عليها .. إلى ، فتتحطم معاهدة المساواة التي عقدتها بيني وبين الآخر والتي يقوم عليها الاتصال بحيث لا يعود هناك أمل في الصلح ، فتكون "القطيعة" بيد أنني أظل في وحدتي مخلصا للوجود الذي انفصلت عنه، أو للاتصال نفسه على الأقل ، فأعثر من جديد على التعالي الذي تستطيع أراد الاتصال به ، وأجد معنى لإخفاقي .. فأتجاوزه دون أن أغلق على نفسي أبوابها ، وأسدل على ذاتي أستارها. وفي الحب أستطيع أن أكتشف نفسي بمساعدة الغير ، وأن يكتشف الغير نفسه بمعونتي .

فالمشكلة في الاتصال ترجع إلى الذات التي تود الاتصال ومدى استعدادها وسخائها وثرائها الوحي . وهذا ما يسميه جبرانيل مارسل disponibilite في مقابل indisponibilite وتعني هذه اللفظة نوعا من الانطواء على النفس ،

والاهتمام بالذات وحدها والامتناع على الآخرين [41] أو هي بعبارة أخرى عبودية الذات لنفسها ، واستحالتها إلى نوع من الوجود الصفيق الذي لا نستشف منه شيئا كالوجود في ذاته (ذلك الوجود العقيم الذي نجده عند سارتر) فإذا كانت الذات هكذا بالنسبة إلى نفسها أسقطت هذه النظرة على الآخر وعاملته نفس المعاملة ، وخشيت منه على ممتلكاتها . ويختلف الأمر بالنسبة للذات التي تمتاز بالسخاء فإنها لا تخشى الاتصال بالآخرين ، ولا تتشبث بما تملكه، وإنما تبذله للغير عن طيب خاطر وتتقبل هي منه ما يمنحه إياها في شئ من الإعجاب والوفاء [42] وهما شيئان لا وجود لهما في فلسفة سارتر ، كما أنها تتأثر بأحكام الغير لكي تحكم على نفسها حكما صائبا لا يشوبه الغرور.

وهذا الأمر نلمسه في الجماعات كما نلمسه في الأفراد ، فالإلحاد يصلح من الدين ، والمعارضة من الحكومة ، والطلبة من أستاذهم .. وهكذا ولعل أقرب طريق إلى نفسي هو أبعد طريق إليها ، أعني الطريق الذي يمر بالآخر . فالآخر يكون وجودي الروحي ويشاركني في تطويري الذاتي إلى أبعد حد بحيث أستطيع أن أقول: إن ذاتي تنبع من قلب الآخر . أو بعبارة أخرى : الوجود هو الآخر.

الهوامش

(1)سارتر الوجود والعدم ص 314-315.

(2) الوجود والعدم ص313.

(3) الوجود والعدم ص313-314.

(4) راجع الفصل الثاني من هذا كتابنا الغير في فلسفة سارتر دار المعارف،القاهرة ص 26-29.

(5) الوجود والعدم ص316.

(6) الوجود والعدم ص319.

(7) الوجود والعدم ص320.

(8) الوجود والعدم ص323،349.

(9)انظر كتابنا السابق ص 34 – 35.

(10) الوجود والعدم ص326.

(11) الوجود والعدم ص328.

(12) الوجود والعدم ص329.

(13) الوجود والعدم ص330.

(14) الوجود والعدم ص232.

(15) الوجود والعدم ص333.

(16) الوجود والعدم ص339.

(17) الوجود والعدم ص340.

(18) الوجود والعدم ص 344.

(19) الوجود والعدم ص354.

(20) الوجود والعدم ص447.

(21) الوجود والعدم ص352.

(22) الوجود والعدم ص358.

(23) الوجود والعدم ص354.

(24) الوجود والعدم ص363.

(25)نحن نرى في كتيب سارتر "الوجودية نزعة إنسانية" بوادر لهذا التحول وبشائر نحو اتجاه جديد أكثر تعاليا وأعمق معنى ، وأشد إيغالاً في الوجود.

(26)Position et approches concretes du mystere ontologique (en appendice du Monde Casse) P. 259 Desclee de Browuer

(27)"أشياء" يجب أن تلمس .. ولكنها تلمسني ، وهذا شئ لا يحتمل ، إنني أخشى الاتصال بها وكأنها حيوانات حية" . (La Nausee, P. 25)

(28)سارتر يشبه ها هنا نيتشه وكيركيجورد ، فكلاهما كان معنيا بالتعبير عن نفسه ، وكلاهما كان متوحدا ، الأول : في "عزلته الملحدة" والثاني في "عزلته الدينية"

(29)M. Dufremme et P. Ricoeur : Karl Jaspers st la Philosophie de l'existence (edit. Du seuil, P. 153)

(30) نفس المرجع ص 164 "أنا وأنت منفصلان في الوجود التجريبي ولكننا شئ واحد في التعالي"ويقول يسبرز أيضا "إنه لا يمكن المقارنة بين موجودين إلا بالنسبة للألوهية" (ص165)

(31) راجع الزمان الوجودي الطبعة الثانية ص 165

(32) G. Marcel : Etre et Avoir, Ed . Montaigne , P. 13, 14-105

(33) G. Marcel : Homo Viator, chap . Fidelite et Obeissance

(34) نحن نرى في كتيب سارتر "الوجودية نزعة إنسانية" بوادر لهذا التحول وبشائر نحو اتجاه جديد أكثر تعاليا وأعمق معنى ، وأشد إيغالا في الوجود

(35) Position et approches concretes du mystere ontologique (en appendice du Monde Casse) P. 259 Desclee de Browuer

(36) "أشياء" يجب أن تلمس .. ولكنها تلمسني ، وهذا شئ لا يحتمل ، إنني أخشى الاتصال بهـــا وكأنها حيوانات حية" . (La Nausee, P. 25)

(37) سارتر يشبه ها هنا نيتشه وكيركيجورد ، فكلاهما كان معنيا بالتعبير عن نفسه ، وكلاهمـــا كان متوحدا ، الأول : في "عزلته الملحدة" والثاني في "عزلته الدينية"

(38) M. Dufremme et P. Ricoeur : Karl Jaspers st la Philosophie de l'existence (edit. Du seuil, P. 153)

(39) نفس المرجع ص 164 "أنا وأنت منفصلان في الوجود التجريبي ولكننـــا شـــئ واحـــد في التعالي" ويقول يسبرز أيضا "إنه لا يمكن المقارنة بين موجودين إلا بالنسبة للألوهية" (ص165)

(40) راجع الزمان الوجودي الطبعة الثانية ص 165

(41) G. Marcel : Etre et Avoir, Ed . Montaigne , P. 13, 14 105

(42) G. Marcel : Homo Viator, chap . Fidelite et Obeissance

سارتر:القيمة والحرية المطلقة*

الربيع ميمون**

"إن الحرية هي ا لأساس الوحيد للقيم، ولا يوجد شيء مطلقا، يبرر قبولي لهذا السلم للقيم، أو ذاك.". سارتر

يرى سارتر أن الغثيان هو التجربة الفلسفية الأساسية لأنه هو الذي يكشف لنا الوجود الخام للأشياء التي تحيط بنا، وإمكانها الجذري، ولا معقوليتها، ووقائعيتها Facticité أي حضورها أمامنا كواقع خالص لا يقبل الفهم والتفسير. وهو الذي يجعلنا نتجاوز حدود الكوجيتو، ونصطدم بها، ونتلقى إشاراتها، ونعرف معنى وجودها، وما هي علاقاته بنا، وعلاقتنا به."لقد قطع ذلك نفسي، فأنا لم أفهم قط قبل هذه الأيام الأخيرة ماذا تعني كلمة "وجود" (...) وقمت بتجربة المطلق: المطلق أو اللامعقول فكان ذلك وقتا خارقا للعادة (...)، وكنت، هنا، ساكنا، وباردا، وغارقا في نشوة رهيبة[1] ".

إن الوجود لا يكون مشكلة بالنسبة إلينا ما دمنا نعيش على السطح، ونكتفي بترتيب الأشياء تحت أجناسها، واستخدامها فيما يفيدنا بدون مبالاة، ولكنه ينكشف لنا إذا تمزق الحجاب وفقدت الكلمات معانيها، وصار ما تدل عليه مجردا، في نظرنا، من صلاحياته كلها، أي مجرد شيء ليس فيه ما يدفعنا على الاهتمام به أو الرغبة فيه. فهو يظهر لنا في هذه الحال كما وصفنا. ويظهر لنا بثقله كله كشيء لا يمكننا أن نفكر فيه من بعيد لأنه يضغط على قبولنا "كوحش عظيم ساكن" [2].

إن بحر الشاعر، والبحر الذي يمجد الله، والذي يغيب أمامه الفنانون عن نفوسهم غير موجود. وإنما يوجد البحر الذي يزحف تحت القشرة الخضراء أو "البحر الحقيقي البارد، الأسود، المليء بحيوانات البحر، الذي يزأر ويخيف.." [3].

* الفقرة ج من الفصل الثاني ، الباب الثاني من كتاب نظرية القيم في الفكر المعاصر . الدار الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 1980.

** أستاذ الفلسفة بجامعة الجزائر .

وكذلك المقعد الذي من عادتي أن أجلس عليه، إنه غير موجود لأنه بطن عظيم مقلوب إلى جهة السماء، دام، منتفخ مقبب، وبأرجله الميتة كلها (...) ومن الممكن أن يكون حمارا ميتا، نفخه الماء، حمارا ينساق مع التيار، وبطنه إلى السماء، في نهر كبير، رمادي اللون، فاضت مياهه." (4)

إن الوجود الذي ينكشف لنا على هذه الصورة، والذي نجربه بهذه الكيفية ونحكم عليه بما يمنحه قيمة خاصة في نظرنا "هو الوجود في ذاته" كما يسميه سارتر، والمراد به وجود الأشياء أو الواقع الذي يكشف عن وجهه الحقيقي. ويمتاز عنده بهويته مع نفسه، أو بكونه هو هو، ويعني هذا أنه وجود مليء بنفسه Plein متخم Massif ثقيل.

كما يعني أنه وجود غير واع، ولا مخلوق، ولا قابل للتفسير أنه واقعة خالصة، لا علة لها ولا سبب، نقول عنها: أنها غير معقولة منطقيا، وممكنة وجوديا، وزائدة أدبيا. (5)

"فالقسطلة التي توجد هنا، أمامي، زائدة. وأنا، أيضا، زائد، أنا الضعيف الحزم، المتراخي، الداعر الذي يهضم ويدحرج أفكارا محزنة". إن القسطلة التي تمتاز بكونها شيئا زائدة، والإنسان الذي يمتاز بكونه شخصا زائد، لأنه إلى حد ما، وبجانب منه، شيء من الأشياء، وهو جانب يسميه سارتر بوقائعية الوجود لذاته. "إن الإنسان شيء بجسمه لأن الجسم هو الصورة الممكنة التي تتلبس بها ضرورة إمكانه". (7)

وشيء بماضيه من حيث كونه يقابل المستقبل. "وهكذا فالماضي هو الجملة Totalité التي تنمو دائما، وينمو معها الوجود في ذاته الذي هو نحن"(8).

وهو، أيضا، شيء بموقفه من حيث كونه يقابل الحرية. "فنحن محكوم علينا بأن نكون أحرارا" (9) ولكننا دائما في موقف معين بسبب جسمنا وماضينا،

يحدد إمكانيات اختيارنا، أن الحرية تقوم على تجاوز هذا الموقف الذي لا نستطيع أن نتجاوزه من غير أن تنطلق منه، والذي ندمجه بالضرورة في مشاريعها كمعطى سابق لا يمكن تحويل شيء منه. والإنسان، في النهاية، شيء بالموت الذي هو انتصار الوقائعية وغاية اللامعقول، في وجوده لأنه يحول حياته إلى قدر كما يقول "مالرو" Malraux ويحول إمكانياته المستقبلة كلها إلى عدم، فهو الذي يختم وجوده، ويسمح لنا أن نحدد ماهيته لأن الماهية حسب تعريف هيجل لها هي ما كان أو ما يصير. وهو على كل حال خارج إمكانياته لأنه يسلبها. ولذلك فهو لا يستطيع أن يريده أو ينتظره إذ لا مكان له في ذاتيته نظرا إلى أنه دائما من بعدها"[10].

إن الإنسان وجود في ذاته من عدة جهات كم يتبين لنا مما سبق، ولكنه ليس شيئا مثل الأشياء لأنه يمتاز عنها بالوعي الذي ينقصها ولأنه يتجاوزها من حيث كونه وجودا لذاته. فما هو الوجود لذاته؟

إن الوجود لذاته، عند سارتر، هو الذات أو الذاتية. وتتضمنه كل معرفة لأنها غير ممكنة بدونه، ولكنه لا يكون موضوعا لها لأن الذات ليست هي الموضوع بالتعريف. "إن من هو أنا لا يمكن أن يكون موضوعا لي مبدئيا، من حيث كوني هو. فالذات تحاول أن تتخذ نفسها موضوعا بالتفكير، ولكنها لا تنجح في محاولتها لأنها تتطلب المستحيل، ومع هذا، فإنه يوجد في القصد المباشر لموضوع ما وقبل كل تفكير وعي موضوعي للذات. [11]

إن الوجود لذاته هو وجود ا لإنسان الذي ينكشف له الموضوع أو الوجود في ذاته فيعيش تجربته الشاقة، ويعيه. ويمتاز بكونه عدما ما تحمله ذاته، وذلك لأن الوعي لا يعني إلا الابتعاد عن الذات، أو الكون على بعد منها.

فالوجود في ذاته مليء، ضخم ومماثل لنفسه، ولكن الوجود لذاته خاو لأنه لا يتطابق مع نفسه. ومن الممكن أن تصوره لنا ورقتان تتطابقان تطابقا كاملا، ولكنه يوجد بينهما انفصال ما هو وجود ناقص بالنسبة لتطابقهما الكامل. فالوعي منفصل عن ذاته ولكن انفصاله عنها ليس كانفصال ورقة عن أخرى لأنه لا يوجد

شيء يفصله عن ذاته حقيقة. إن انفصاله عن ذاته معناه استحالة تطابقه معها. وهو عبارة عن عدمه الذي لا وجود له، والذي حمله مع ذلك على مقاطعة نفسه ومقاطعة ما حولها[12].

"إن الوجود لذاته هو الوجود الذي يقرر وجود نفسه من حيث كونه لا يمكنه أن يتطابق معها، فهو وجود متناقض تناقضا ذاتيا لأنه ليس هو ما هو بالذات، وهو بالذات ما ليس هو"[13]. فهو وجود شقي لأنه يحاول أن يحيط بنفسه، وأن يلغي العدم الذي يسكنه وأن يجد ملاء بالوجود في ذاته، ولكن من غير أن يفقد وضعه كوعي لأن زواله كوعي يعني موته.

وهو وجود يحاول أن يصير "وجودا في ذاته ولذاته" أي إلها ولكن محاولته لا تنجح لأن فكرة الإله متناقضة إذ أن الوجود لا يمكن أن يكون، في آن واحد، في ذاته ولذاته، خاويا ومليئا، مماثلا لذاته وغير مماثل لها.

ولهذا فالإنسان محكوم عليه بالشقاء والخيبة. "إن الوعي الإنساني يتألم في وجوده. وهو، بالطبيعة وعي شقي لا يمكنه أن يتجاوز حالة بؤسه".[14]

هكذا يقول سارتر، ولكنه لا يدعو الإنسان إلى الاستسلام الكلي، أو النرفانا البوذية، ولا يمنعه ما يقول من أن يصف مذهبه بكونه نزعة إنسانية لأنه يكلف الإنسان بمهمة تكوينه لنفسه وإعطاء معنى للعالم بحريته التي هي حقيقته وقيمته الأساسية.

فالوجود لذاته وعي بالفعل، ولكنه، أيضا حرية.

لقد رأينا أن العدم الذي يحمله الإنسان في ذاته والذي جعله مقابلا بصفة جذرية للوجود في ذاته هو الذي يكونه.

وبما أنه لا يمكن أن يكون فقط، فإنه مضطر إلى أن يكون نفسه بنفسه، ولا يتأتى له ذلك إلا إذا كان حرا. فالحرية هي ذلك العدم الذي يمتاز به الإنسان أو هي "الواقع الإنساني الذي هو قبل كل شيء نفس عدمه"[15]. والذي لا يستطيع أن

يتحرر عن كل معطى، وعن الوجود في ذاته بكل أنواعه إلا بهذه الكيفية، إن الحرية هي "التعالي" وهي "الوجود نفسه".

ولهذا، فالإنسان لا يكون أساس لنفسه كإنسان إلا بواسطتها. ويعني هذا أنه ليس أساسا لوجوده لأنه ليس باله، ولأنه مصاب بإمكان لا مفر منه، ولا مرد له.ويعني، أيضا، أنه أساس عدمه. وبما أن هذا العدم هو الذي يجعله يوجد فهو أساس وجوده الخاص.

"إن الوجود يسبق الماهية"[16] بالنسبة للإنسان لأنه هو الذي يكون نفسه، ويختارها، لأنه لا يمكن تعريفه إلا بماضيه.

فما نسميه بالطبيعة الإنسانية، ونعتبره معطى ثابتا غير موجود لأن الإنسان هو الذي يصوغ نفسه ويصورها كما يشاء بحريته التي هي نوع من أنواع المطلق، والتي هي، كما يقول سارتر "كلية ولا متناهية".

إنها هي التي تعطي للمواقف التي تتهيأ لها رسمها، وهي التي تكون أساس القيم كلها. فالإنسان دائما مرتبط بموقف معبر، وخصوصا بجسمه وماضيه اللذين يحدان حريته كثيرا، ومع ذلك، فهو طليق لأن حريته تقوم على تجاوز كل موقف معطى نحو مستقبل غير محدود، ولأنه يستطيع دائما أن يقبل أو يرفض عناصر وقائعيته لأن حريته في النهاية هي التي تكون الموقف الذي لا يمكن أن يكون له وجود إلا بالنسبة لوعي يتحرر منه، وينيره بمشاريعه، إن مشاريع الإنسان هي التي تجعل الأشياء موانع أو وسائل بالنسبة إليه، وإلا فهي محايدة أي موجودة على ما هي عليه ولا غير.

ولهذا فإنه لا يقع شيء معتبر إذا لم تختر حرية الإنسان وقوعه، ولم تدمجه في مشاريعها لأنه القيمة العليا التي تضفي على الوجود ما يجعل منه وجودا له معنى عند سارتر. وهي لا ترجع في ذلك إلى قواعد قبلية أو إلى قيم ذات وجود يسبق وجودها لأنهاه هي التي تضع قواعدها، وتبدع قيمها.

فالقيمة ليست معطى. إنها مثل أعلى، والحرية هي التي تبرزها، وتحفظها، أو تهدمها كما يظهر لها. [17] "لقد ذابت الحرية على بغتة واسكرتني، إنه لا يوجد شيء لا إله، ولا خير، ولا شر، ولا أحد يأمرني. فأنا لن أعود للخضوع إلى قانونك لأنه محكوم على أن لا يكون لي غير قانوني". [18]

إن الواقع الإنساني يمتاز بتجاوزه الدائم لنفسه نحو غاياته[19] "والإنسان كائن بقدر ما هو موجود. وهو غير موجود إلا برميه لنفسه نحو ....، وبكونه في مكان آخر، خارج نفسه في العالم. إنه استحالة كونه هو، إذا أردنا. فأنا لست دائما في نفسي، وليس لي فيها أي قوام للوجود. إنني لست موجودا إلا في علاقتي بالعالم"[20].

وعليه فإنه لا توجد طبيعة إنسانية تامة حسب سارتر. وإنما توجد حرية هي تلك الطبيعة، وهي التي تكيف نفوسنا تبعا لغايات نختارها، ومشروع هو، دائما، تجاوز للمعطى. وعليه فالحرية الإنسانية شيء واقعي، ونجدها في المواقف المتعددة التي تكون لنا، أي في الأحوال كلها. إننا نجدها في ا لأفعال التي تظهر لنا تلقائية أو مجرد آلية، كما نجدها في القرارات الإرادية.

فالشجاع حر، وكذلك الجبان، "إن الإغماء والصرع في الخوف يهدفان إلى إلغاء الخطر بإلغاء الشعور به. فهما يحتويان على القصد إلى فقدان الوعي للقضاء على العالم المخيف الذي يكون الإنسان منخرطا فيه. وذلك لأن الوعي هو الذي نقبض على الوجود بواسطته. وليس الالتجاء إليهما سوى سلوك سحري يحقق إشباعا رمزيا لرغباتنا. ويكشف في نفس الوقت عن طبقة سحرية للعالم".

وهو سلوك الجبان لا يصمد أمام ما يعترضه من مشاكل، ويخالفه سلوك الشجاع الذي يواجه ما يعرض له من صعوبات مواجهة تقنية، والذي يرفض الحل السحري فيجتهد ليجد الوسائل التي تسمح له أن يحل المشاكل الطارئة بالاعتماد على الحتمية الآلية[21].

إن الشجاع أمام الخطر يختار، وكذلك الجبان. ولكن الأول يختار مظهر العالم التقني، ويختار الثاني مظهره السحري. وهكذا، فاختيار كل منهما مبدع، وحريتهما هي التي تجعله كذلك. وهو، هنا، اختيار للوسائل التي تمكن من الوصول إلى غاية مشتركة هي البعد عن الخطر الذي يهدد كلا من الشجاع والجبان. ويمكن أن يكون اختيارا للغاية التي نريد أن نصل اليها، والتي نستطيع أن نتصور لها أنواعا إذ أنه توجد كيفيات كثيرة لتأويل ما نعيشه في المواقف التي نمر بها في حياتنا. فالغاية التي تحظى باختيارنا تحددها لنا حريتنا وتجعلنا نتطلع إليها دون غيرها. وتملى علينا الوسائل التي يمكننا أن نحققها بها.

ولذلك، فهي حقيقة وجودنا وأساس نشاطنا، ومصدر ما نصبو إليه، ويقع منا، وتملي علينا الوسائل التي يمكننا أن نحققها بها. ولذلك، فهي حقيقة وجودنا وأساس نشاطنا، ومصدر ما نصبو إليه، ويع منا، ونكافح من أجله.[22] إن القيم التي نتعلق بها هي التي تبدعهم لنا وتبرزها، وتحفظها بصفتها قيما، أو تلغيها كما تشاء.

يقول سارتر في كتابه عن ديكارت: لقد قال هيدجر: إنه لا أحد يمكنه أن يموت في مكاني. ولكن ديكارت قال من قبله: إنه لا أحد يمكنه أن يفهم عوضا عني، وفي النهاية فإنه يجب على أن أقول: نعم أولا، وأن أقرر معنى الحق للعالم كله. عن هذا الفعل فعل مطلق وما ورائي".[23]

وهو فعل تتجلى فيه مشابهة الإنسان الله لأن ديكارت يقصد الناس كلهم من خلال كلامه على نفسه. ولكنه فعل يحدد ديكارت نتائجه، ولا يعطيه كل ما يستحقه حين يثبت وجود الله، وينسب إليه إبداع الحقيقة والخير والقيم كلها. إن الحرية عند ديكارت وأمثاله قبول للضرورة في النهاية.

والذي يراه سارتر هو أننا لا نكون أحرارا إلا إذا كنا نبدع أسبابنا، وأنفسنا، واحتللنا مكان الإله كما يتصوره ديكارت، أي "فعلا خالصا". وحرية خالصة تنصب

نفسها بنفسها من غير سبب، وتبدع، المعقولات والماهيات بصفة تعسفية، لأنها فوق كل نظام للعقل والقابلية للفهم.[24]

إن الإنسان لا يصير الكائن الذي يجعل العالم موجودا بظهوره إلا إذا كانت له الحرية المبدعة التي ينسبها ديكارت لله وحده.وبناء على هذا، فإنه يمكننا القول بأن الوجودية السارترية تريد كما يقول "هنري دويمري" "أن تنتزع من الإله الديكارتي حريته التي تبدع الماهيات لتضعه في الإنسان نفسه".[25]

فالإنسان الذي ولد على ا الرغم منه، ورمي به في عالم لم يرده، ووضع في موقف لم يختره صاحب حرية مبدعة يمكنه أن يحقق بها ما يقرر عمله في موقف معين من غير ارتباط بإلزام سابق لا نموذج موضوع، ولا ماض مرهق. [26] وعليه، فالخير والشر واقعان لا ثبات لهما لأنهما تابعان للمواقف الخاصة، ومن المستحيل إثباتهما مسبقا بقانون.

ويعني هذا أن الأخلاق، عند سارتر أخلاقية حقيقية، وليست مجموعة من القواعد الثابتة، إنها انفجار دائم. وتمتاز بكونها لا تخضع لوجود خير مطلق أو شرط مطلق محدود، لأن الإنسان هو الذي يضع الخير والشر لنفسه، ولا يستطيع أحد أن يضعهما له كما أنه لا يستطيع أن يضعهما لأحد لأن كل واحد حر لا يحد حريته شيء، ومسئول عن نفسه دون غيرها". "إنه لم يكن معي أحد. لقد قررت الشر وحدي، ووحدي أبدعت الخير".[27]

وهكذا يقول سارتر على لسان "فوينز" Gretz في مسرحيته "الشيطان والإله الرحيم" لأنه يرى أن الحرية هي "المصدر الوحيد للقيمة"[28]. ولأنه يرى أن الأشياء ليست حقا أو باطلا، خيرا أو شرا قبل وضعه لمعايير الحقيقة والخير الأخلاقي. إن حكمه عليها هو الذي يمنحها رتبة في سلم ا لقيم. وتتلقى المعايير التي يرجع إليها في حكمه، قوتها كلها من عزمه الحر على اعتبارها وحدها صحيحة.

"إن الحرية هي الأساس الوحيد للقيم، ولا شيء مطلقا، يبرر قبولي لهذه القيمة أو تلك، لهذا السلم للقيم أو ذاك، فأنا غير قابل للتبرير بصفتي الكائن الذي يوجد القيم"[29].

ولهذا، فأحكامي لا تقبل مراجعة سلطة أخرى لها، ولكنها تقبل مراجعتي إذ يمكنني أن أعرض عنها بقرار جديد. وأن أدلي بغيرها، وأن أومن بمبادئ جديدة ليست هي التي اخترتها من قبل لأن حريتي هي الأساس المطلق لكل ما يصدر مني، أو أتوق إليه.

إنها القيمة العليا التي تقرر وتحكم، أو تقبل وترفض بلا تعقيب على ما يكون منها. فاستقلالها لا متناه، ولكونه استقلالا لا متناهيا فهو يقلق ويزعج من يعي لا تناهيه ويشعر به. "إن حريتي تقلق لكونها الأساس الذي لا أساس له، للقيم، وتقلق أيضا، لأن القيم التي تتجلى لها بماهيتها لا تستطيع أن تتجلى لها من غير أن يقع الرجوع عليها في نفس الوقت. وذلك لأن إمكان القلب لسلم القيم يظهر مثل خاصيتي .." [30].

فالحرية عند سارتر، كما يتبين لنا من هذا النص، هي كل شيء في الإنسان، وبالنسبة إليه، لأنها حقيقته، والحقيقة التي تعطي معنى للوجود وما يرتبط به، إنها القيمة العليا اللامتناهية التي يقوم عليها كل شيء، ولكنها، أيضا، القيمة التي تقهر الإنسان وتجعل حياته جحيما لأنها تجعله يئن تحت أعباء مسئولية طاحنة هي مسئوليته عن نفسه وعن العالم كله.

ومع ذلك، فهو حاضر دائما، ولا تقضي عليه النية السيئة مهما كانت حيلها لأنه يلازمها وتعي ملازمته لها، ولكنها تحاول أن تتخلص منه بكيفية أو أخرى.

فهي جناح وقيد ، ولذا فإنها لا تدعو إلى الطمأنينة بقدر ما تدعو إلى القلق الذي يميزها . أن القلق شعور يعيشه كل وحد منا لأنه ، "بينية دائمة للكائن الإنساني "[31]، ولكنه لا يظهر إلا قليلا لان النية السيئة التي تقوم على الكذب والخداع تجعل الناس يفرون منه ويتجاهلونه ، ويحاولون أن ينسوه .

إن "روح الجد" L'esprit de sérieux التي تخلقها ا لأساطير المطمئنة وتحافظ عليها، تخيل لنا أن كل شيء على ما يرام، وهي روح يتظاهر بها أولئك الذين يسميهم سارتر بالأنذال Les salauds لأنهم يدعون وجود قيم مطلقة وقواعد موضوعية للسلوك، ويدعون وجود حقوق وواجبات تحددها الطبيعة الإنسانية متناسين أن الفرد هو الذي يخلق قيمه، ويضفي عليها طابع المطلق. ومن الضروري أن نلاحظ، هنا، أن هذا الفرد هو البطل السارتري الذي يمتاز بحدة إدراكه لأنه يعرف ويقبل وضعيته كإنسان على ما فيها.

"إنني أطفو وحدي، وفي القلق، تجاه المشروع الوحيد الأول الذي يكون وجودي فتنهار إذ ذاك كل الحواجز التي يعدمها وعي حريتي. ولا أستنجد، ولا أستطيع أن أستنجد بأية قيمة ضد كوني أنا الذي يحفظ القيم في الوجود. إنه لا شيء يستطيع أن يؤمنني ضد نفسي. وعلى، وأنا مفصول عن العالم، وعن ماهيتي بهذا العدم الذي أنا هو، أن أبرز معنى العالم، ومعنى ماهيتي، فأنا الذي أقرر وحدي، حالة كوني غير قابل للتبرير، وحالة كوني بدون عذر"[32].

إن هذا النص يبين لنا فيه سارتر أن الإنسان يطفو في القلق، وأن القلق يلازمه طوال حياته، ولا يستطيع أن يتخلص منه لا بنفسه لأنه "بنية دائمة لكيانه". ولا بواسطة غيره في نفس حالته، وعاجز عن الأخذ بيده وإعانته.إن الغير الذي يشعرنا بوجوده خجلنا من كونه ينظر إلينا، والذي يحط من قيمتنا لأن نظره يحولنا إلى وجود في ذاته، أي إلى مجرد أشياء لا يستطيع أن يمنحنا ما نصبو إليه، ولا أن يزيل عنا القلق الذي يحيط بنا لأنه يحيط به مثلنا.

ولهذا، فإن الوجود مهما كانت زاوية نظرنا إليه لا يعرض علينا إلا ما يقلقنا أو يدعونا إلى القلق. وهو، هكذا، لأن حريتنا التي لا سند لها ولا مبرر، ولا أساس، هي التي تضفي عليه قيمته.

إن القيمة مثل أعلى نختاره. ونقرر تحقيقه وليست وجودا. ولذلك فإنها لا تستطيع أن تعرض نفسها على حدس ليتأملها على أنها موجودة كقيمة. فالحرية هي التي تبدعها. وهي التي تجعلها تظهر مفارقةTranscendant لأنها تضعها أمامها كغاية يجب تحقيقها. ولذلك فهي التي تحفظها كقيمة. ولذلك فهي قيمة خاصة، وليست قيمة عامة. إن كل شخص له أن يختار لوحة القيم التي يراها أليق به، ويكون ما يختاره حسنا مطلقا بالنسبة إليه. "إنني أسقطت حريتي على الأشياء، وحين أإد لها قيمة فهي ليست إلا انعكاسا لحريتي التي أراها فيها". (33)

إن القيمة السارترية هي الحرية، والاحترام الصادق لما تراه وتقرره. وبما أن ما تراه الحرية، وتقرره غير محدود فإنه يمكننا أن نقول بأن كل شيء يمكن أن يكون قيمة في نظر سارتر كما أنه يمكننا أن نقول بأنه لا توجد قيمة في نظره.

وهو ما يراه بولان Polin حين يقول: أن القيم لا يوجد لها أساس سوى مبدعها الذي هو الإنسان. وعليه فإنه يجب أن نعرض عن معرفة شيء مهما كان عن عالم القيم لأنه لا يوجد عالم للقيم، قابل للاكتشاف مثل أرض مجهولة. (34)

ويظهر أن سارتر الذي يرى في الوجود المعطى الخام لا يمكنه أن يرى في القيمة التي تروح المعطى إلى حد ما، والتي تدمج في الوجود وجوب وجود، سوى ثغرة ونقص.

إن الوجود في هذه الحال لا يمكن أن يكون ملجأ بل مصيدة، ولا يمكن أن يكون منطلقا بل غراء، وأما القيمة فإنه يجب أن تستخرج وجودها، في هذه الحال، من استلزامها، لا استلزامها من وجودها. وإذ ذاك فلا يبقى، أمامها إلا اللجوء إلى "عدم" الحرية لجعل القيمة موجودة كقيمة. (35)

لقد فرض هذا الاتجاه نفسه على سارتر في حدسه للوجود الذي يكشف عنه الغثيان والذي ليس هو الوجود المجرد الذي يدرسه المنطق، ولا الوجود المبهم الذي يدركه الحس المشترك Sens commun ولا الوجود الخاص الذي تعنى به العلوم. (36) إنه عجينة الأشياء نفسها، والقاع المشترك الذي يستمد منه كل شيء

الحياة، ولكنه يتجلى أمام سارتر ليكشف له عن حقيقة فادحة قاهرة، تزيد في فظاعتها حالة الوجد المظلم النازل التي تبدو فيها.

فنحن، فيها، لسنا أمام وجود، بل أمام كتل وحشية، رخوة، ذات عرى داعر، مخيف. وهي كتل تغطيها اللامعقولية بسدولها السوداء، ويظهر لنا كل شيء من خلالها زائدا بدون دافع. ولا معلم، ولا شيء يمكن أن يتعلق عقل بأهدابه. (37) ولهذا، فإننا لا نستطيع أن نقول عنه شيئا سوى كونه موجودا.

إن سارتر على حق حين يقول ليفرق بين الإنسان والأشياء: "إننا نريد أن نقول: إن الإنسان صاحب كرامة أعظم من كرامة الحجارة أو الطاولة، ونريد أن نكون العالم الإنساني كمجموعة من القيم المتميزة عن العالم الحيواني". ولكنه يضعف موقفه حين يرفض أن تكون للإنسان طبيعة أساسية يقوم عليها وجوده.

فالكائن الذي لا ماهية له غير قابل للإدراك بصفة مطلقة. ومن المستحيل التدليل على أن الوجود سابق على الماهية لأن الوجود والماهية متلازمان من جهة، ولأن الماهية يمكن اعتبارها وجودية أو نفسانية من جهة أخرى. فالماهية الوجودية تكون للإنسان على الرغم منه لأن وجوده بدونها غير قابل للتصور. وهي عبارة عن جملة خواص الطبيعة الإنسانية، وأما الماهية النفسانية فإنها الشخصية التي قد يمنحها الإنسان لنفسه باختياراته.

وهي ماهية يلعب الجهد المستمر دورا كبيرا في إبرازها. وقد تكون موهبة. وذلك حين يتسم الإنسان بها بصفة طبيعية.

والذي نستخلصه من هذا كله هو أن الماهية في الإنسان لا يمكن أن تتحقق بعد وجوده إلا إذا قصدنا بها الماهية النفسانية، وفي بعض حالاتها، لأن الوجود الإنساني بدون ماهية مثل عدم يفكر، ويتحقق شيئا فشيئا بواسطة التفكير. ومن المعلوم أن هذا مستحيل. فالوجود لا بد له من ماهية، وإلا لما كان. وهذا هو ما يعتقده "لويس لافيل" الذي يقول: "إن الثنائية بين عالمي الماهية والوجود مشكلة لا تقبل الحل إذا لم يكن الوجود وسيلة تتحقق بها الماهية كماهية. (38)

وأما اعتبار الوجود واقعا ينكشف للإنسان من خلال الغثيان والقلق، والسأمة والدوار vertige وما يشبه هذه المشاعر فإنه يتضمن نظرة تشاؤمية قبلية إلى الحياة، وفكرة مسبقة عن طابعها المأساوي والمؤلم، ويتضمن تجاهلا لمعطيات التجربة وإفقارا لثروة تجلياتها، وتنوعها.

إن "كيركيجارد" الذي يرى الوجود في حالة الخوف والارتعاد كما يقول يعطينا إلى حد ما الكوجيتو الذي يعبر به الوعي الشقي عن وجوده. ونظرا لذلك، فلقد كان بإمكانه أن يقول: أنا قلق، فإذن أنا موجود. ومع هذا فإنه ما كان ليرقى إلى قمة الكوجيتو الديكارتي الذي يمتاز بشموله، وغناه، وعمقه والذي لا يصاحبه قلق أو عذاب.

إن هذا الكوجيتو، إذا بحثنا، تحت برودة عباراته، عن معناه المعاش تأثرنا لما نجده فيه من تفاؤل وشجاعة وإقدام، ويبدا لنا صيحة فرح، وإعرابا عن انتصار هو انتصار النور على ا لظلمات، وانتصار اليقين بعد محنة الشك الجذري وفتنته.

ولهذا فإنه لمن المنطق والعدل أن نعد بين المشاعر الوجودية الفرح، والأمل، والابتهاج، والشعور بالملاء Plénitude الذي تمنحنا القدرة على التفكير، إياه. وكذلك الحب والإبداع.

ومن المرجح أن تكون هذه هي المشاعر الوجودية الحقيقية، وأن تكون المشاعر الأخرى مجرد تعبير عن الخيبة التي يلاقيها باستمرار إلحاحنا في طلب السعادة والغناء.

فوعي الوعي ليس شقيا بالضرورة، ولهذا لا يجد "كامو" Camus وراء اليأس حين يتغلب على إغراء اللامعقول سوى الوعي والقيم التي تنفجر منه كالشرارة اللامعة، ولا يجد وراءه إلا الحقيقة والعدل والحب. والسرور. "ذلك السرور العجيب الذي يعيننا على أن نحيا، وعلى أن نموت". (39)

إن الوجود على غير ما يتصوره سارتر، ولا يمكننا أن نقول عنه: إنه غير معقول لأن اللامعقولية كاللاأدرية يهدمها تناقضها الداخلي الذي لا يقبل المجاوزة لأنه لا يمكننا أن ندعي بأنه لا معنى لشيء لأن القضية التي ندلي بها لها معنى، ولأن الأشياء إذا لم يكن لها معنى فإنها تكون أشياء لا معنى لها. وهذا الحكم عليها حكم له معناه الذي لا يمكننا إلغاؤه.

هذا، ويتبين لنا إذا اقتفينا آثار سارتر أنه يصف الوجود الخام باللامعقولية ولكنه سرعان ما يتجاوز هذه اللامعقولية بالشعور المنشط الذي يمنح الإنسان الوعي لمسئوليته الكلية. وحريته المبدعة. ويبدو لنا أيضا مما لا يقبله العقل أن يكون الإنسان ذا معنى في عالم لا معنى له. وذلك لأن الإنسان، مهما كانت امتيازاته، لا نستطيع أن نمنحه وهو جزء ما نرفض أن يكون للعالم الذي يحتوي عليه. ويقع سارتر في هذا التناقض لأنه ينفي وجود الله. فالإلحاد هو مهواته، ومهواة أمثاله من الوجوديين، وهو مصدر المشاعر المحطمة التي تستولي على الإنسان استيلاء يؤلم كالجرح القاتل، أو المرض الذي لا شفاء منه.

ولهذا فإنه يمكننا أن نقول عن فلسفة سارتر بأنها فلسفة تتطلع إلى العقل والسعادة، والمطلق، ولكنها لا تتوصل إلى مبتغاها لأنها ابتعدت، منذ البداية عن الطريق الذي يوصلها إليه.

الهوامش

1- SARTRE, La nausée, pp. 162 - 167, Gallimard, Paris, 1938.
2- Ibid., P. 168.
3- Ibid., P. 158 - 159.
4- Ibid., P. 160.
5- VERNAUX, Histoire de la philosophie contemporaine, p. 183.
6- SARTRE, la nausée, p. 16.
7- SARTRE, l'être et le néant, p. 393, Gallimard, Paris, 1943.
8- Ibid., P .159.

9-SARTRE, Le Sursis, pp. 285 - 286, Gallimard, Paris, 1945.

10-SARTRE, l'être et le néant, p. 632.

11-VERNAUX, Histoire de la philosophie contemporaine, p. 184.

12-RENE LAFARGE, La philosophie de Jean-Paul Sartre, p. 48, Privat, Toulouse, 1967

13-SARTRE, L'être et le néant, p. 121.

14-Ibid., P .134.

15-Ibid., P .132.

16- سارتر، الوجودية مذهب إنساني، الترجمة العربية، ص 41 – 42، بيروت.

17-RENE LAFARGE, Op. cit., p. 56.

18-SARTRE, Les moucles, pp. 112 - 113, Gallimard, Paris, 1947.

19-COLETTE AUDRY, Sartre et la réalite humaine, p. 110, Seghers, Paris, 1966.

20-FRANCIS JEANSON, La phénoménologie, p. 75, Ed. Téqui, Paris, 1951.

21-SARTRE, L'être et la néant, p. 251.

22-RENE LAFARGE, Op. cit., p. 53.

23-Cf. RENE LAFARGE. Op. cit., p. 135.

24 -J. MARITAIN, Court traité de l'existence, p. 14, Harmann, Paris, 1947.

25-Cf. RENE LAFARGE, Op. cit., p. 137.

26-ALBERES (R.M.), Sartre Ed. universitaires, Paris, 1964 (Page.90)

27-SARTRE, Le diable et la bon Diew, p ,267 .Gallimard, Paris,1951.

28-SARTRE, L'être et le néant, p. 722.

29-Ibid., P. 76.

30-Ibid., P .760.

31-Ibid., P730.

32-Ibid., P .770.

33-Ibid., P. 541.

34-POLIN, La création des valeurs, P. 28, P.U.F., Paris, 1952.

35-Ct. RENE LAFARGE, Op. cit., p. 143.

36-J. MARITAIN, Court traité de l'existence, p. 38.

37-Ct. RENE LAFARGE, Op. cit, p. 143.

38- LOUIS LAVELLE, Traité des valeurs, T. 1. pp. 288 - 289.

39-CAMUS, La mytbe de Sisyphe, P. 165, Gallimard, Paris,1972.

سارتر كاتبا مسرحيا*

ماهر شفيق فريد**

يرسم سارتر فى أعماله لوحة مقتدرة للحياة ،ناظر إليها من زوايا جديدة كاشفة وفيها ينزع عن النفس البشرية قشرة مدنيتها ويقشر طبقات من الخبرة فى مهارة عنيفة كيما يكشف عن أعماق الحق ، والحسية ، والأعصبة فى عصرنا ،وعن الشر الغامر الذى يمكن للإنسان الحديث أن يتحدر إلى مستواه ,وعلى كثرة معجبيه كثيرا ما تعرض للنقد بسبب عناصر التشاؤم التى يزخر بها مذهبه الوجودى وحصره نفسه بمحض اختياره فى نطاق عالم ينكر وجود الحقيقة الموضوعية مثلما ينكر قدرة العقل الإنسانى على تجاوز حدود العالم المادى

مسرح سارتر انعكاس لفلسفته الوجودية وتحليله النفسى الوجودى،والتزامه السياسى . مسرحيته "الذباب تمثل الجانب الأول و "لا مخرج "تمثل الجانب الثانى و"سجناء الطونا" تمثل الجانب الثالث وعلى هذه الجوانب الثلاثة يدور حديثى هنا

[1]

الفلسفة الوجودية "الذباب "

"الذباب أولى مسرحيات سارتر وأعظمها، تقدم تفسيره لأسطورة أورست الاغريقية، وذلك من منظور الفلسفة الوجودية التى تؤمن بأن وجود الإنسان يسبق

---

* ربما كان جان بول سارتر هو أشهر الكتاب والمفكرين الفرنسيين المحدثين ،وأكثرهم إثارة للنقاش .ولد فى باريس عام 1905 وتلقى دراسته فى باريس ثم اشتغل بالتدريس فى الهافر ولاون فى 1934 قضى عاما فى المعهد الفرنسى ببرلين حيث تعرف على الفلسفة الألمانيةالحديثة ثم اشتغل بالتدريس فى ليسيه كوندورسيه بباريس. لعب دورا فعالا فى حركة المقاومة الفرنسية ضد النازى أثناء الحرب العالمية ،ثم ترك مهنة التدريس منذ عام 1946 تفرغ للكتابة وتحرير مجلته المسماة "العصور الحديثة " وذلك حتى وفاته فى 1980. وسارتر هو مؤسس الوجودية الفرنسية وماركسى وأعماله الفلسفية من قبل. " الوجود والعدم "(1943)قد كان لها أثر عميق فى الفكر الحديث .مسرحياته "الذباب "(1943)"لامخرج "1944 "نكراسوف "1955 وتتألف رواياته من "الغثيان "1936 وثلاثة "دروب الحرية "التى تتألف من سن الرشد 1949 "تأجيل التنفيذ"1947 "الموت فى الروح 1949 .[نقلاً عن مجلة المسرح ، يونيو 1996] .

** أستاذ الأدب الانجليزى بكلية الآداب بجامعة القاهرة ، مصر .

ماهيته وتقوم على دعامتين لا تنفصلان ؛ الحرية والمسئولية . ماذا تقول هذه الفلسفة الوجودية ؟

عند: كازمان مؤرخ الأدب الفرنسى انه ليس من الممكن بعد ان نقرر ما أذا كانت الوجودية سوف تتخذ مكانها بين المؤثرات المتعاقبة التى شكلت الفكر الفرنسى غير انها قد كانت منذ حرب 1939 ـ 1945 انشط حركات الفلسفة وكان مثولها واضحا فى الرواية والمسرح .

ولن يكون من المناسب هنا أن نعود بها إلى اصولها البعيدة فإن اسمها ينبغى ان يفسر على ضوء تأكيدها فكرة الوجود وحقيقته .لقد ظل الفلاسفة طوال عدة قرون يناضلون من أجل الامساك بجوهر الأشياء وتحديده وهو جهد يتطلب أعلى درجة ممكنة من إعمال الذهن الإنساني كما انه كان يعد اسمى مهام التأمل منذ عصر أفلاطون. سعى الفلاسفة إلى جعل عالم الظواهر يبوح بسره ، وإلى الإمساك بحقيقة متعالية ،إن قليلا أو كثيرا تقع وراء متناول الحواس .فلما استبدل الوجود بالجوهر كان ذلك تغيرا ذا دلالة .ذلك أن البحث التقليدى الذى ظل بمثابة كلمة السر فى كل مثالية قد رد ـ إن لم يكن استبعد ـ إلى المحل الثانى ظلت. إقامة ميتافيزيقية حقيقية أمرا ممكنا ولكن ذلك ما كان ليتم إلا من طريق دراسة الوقائع العينية التى ندركها فى خبرتنا ، وهى خبرة يمكن تلخيصها تحت أسم "الوضع الإنسانى" ونتضمن هذه العبارة اتجاها فكريا قاتما يكاد يكون متشائما كما أن قادة الحركة تبينوا صلتهم باخلاقيى القرن السابع عشر فى فرنسا . والامر الذى تطلبوه اساسا من الإنسان هو ان تكون لدية الشجاعة التى تمكنه من رؤية الأشياء كما هى وان يقيم الحياة على أساس من حرية كائن يوجد بعض الوقت دون ان يدرى كيف ولم،وإن كان يستطيع ـ على الأقل ـ ان يطبع وجوده بطابع الأختيار الإرادى ومن هنا كانت الوجودية حديثة وواقعية فالدرس الذى تلقننا إياه هو الاستقلال التام عن الصيغ المسيطرة للعقائد الذهنية والاجتماعية والسياسية وهو "حرية" من حق كل فرد ان يستمتع بها وعلية ان يدع غيره يستمتع بها مهما كانت أمته أو طبقته وأحد أشكال الوجودية كما يمثلها جابريل مارسيل ،يتشبث بالعقيدة الدينية غير ان أغلبية الوجوديين تستبق كل تأمل إلهى من فحصها الواقعى لما هو كائن .

وقد كان على سارتر ان يعمم المبادىء الأساسية لما يمكن أن نسميه تخليا

فلسفيا عن الفلسفة التقليدية ,وبدلا من عذاب كركجارد ،اتسم مزاجه بتصميم بارد على ألا يغض الطرف عن أى حقيقة وإن قصصه 0(الغثيان - مجموعة القصص القصيرة:الجدار 1939 - ثلاثية دروب الحرية) لتقدم تعبيرا عينيا عن عقيدة شرحها فى كتابه "الوجود والعدم " وكلمات السر التى نجدها عنده ، من قبل "العبث"و"الأصالة " والالتزام قد صارت ضاربة الجذور حتى فى لغة العامة غير المتخصصة فى الفلسفة ,كما أنه استخدم فى حماس تقنية تصوير عدة مشاهد تقع فى أن واحد وهى بدعة تمثلت فى عديد من الامثلة محلية وأجنبية ،ومن المحقق أن الحماس مزية لكتابات سارتر هى أكبر من أن تكون جارية على مذهب الطبيعة - وإصراره الذى لا رحمة فيه على تصوير مصائب الجسد قد أثارا عليه عدة جهات ثورة لا تعوزها المبررات ،على اننا لانعدم دلائل على أن مزاجه قد صار تدريجيا اشد إنسانية (الوجودية مذهب إنسانى)1946)ونجد فى الوقت ذاته أن حس سارتر الرهيف بالمسرح قد جلب إليه النجاح ككاتب مسرحى "موتى بلاقبور1946" ،"الأيدى القذرة 1948 "إلخ أن مسرحياته نموذج لليسر الذى تتحرك به المسرحية الفرنسية الحديثة بين عديد من المنابع المفتوحة أمامها،كالرمزية وعلم النفس والتاريخ والأبحاث الفلسفية فى السلوك الإنسانى،مستخلصة مؤثرات فعالة من هذه المنابع كلها(انظر كازاميان ,تاريخ الأدب الفرنسى ،مطبعة جامعة اكسفورد طبعة 1960 ,صـ 448- 450) .

ومسرحية "الذباب "مدارها قضية الحرية الإنسانية على المستويين الميتافيزيقى و السياسى، فهى مسرحية مقاومة (قدمت فى باريس فى غمرة الحرب العالمية الثانية) ضد الاحتلال النازى إن إيجست الذى قتل أجاممنون بالتآمر مع عشيقته كلايتمنسترا (زوجة الملك الصريع) يمثل الاحتلال الألمانى الغاصب بينما كلايتمنسترا تمثل الفرنسيين الذين خانوا وطنهم وأثروا التعاون مع المحتل،وأورست وأخته إلكترا يمثلان قوى المقاومة ، تنشأ الكترا ابنة أجاممنون وكلايتمنسترا ـ فى القصر مقهورة خادمة وهى الأميرة نبيلة المحتد التى كانت فى حياة أبيها ،تعنو لها الجباه ،وتطأ مسكا وكافورا. وثمة الإله جوبتر (زيوس) وهو طاغية كبير يريد كايجست ،استدامة الأوضاع الراهنة والمحافظة على النظام بأى ثمن نظام الأفلاك فى المجرة ، والنظام السياسى على الأرض سواء بسواء ولذا

يمارس ألاعيبه ومعجزاته ويرسل وعوده وبروقه لكى يخيف أفراد الشعب ،ويضمن ولاءهم لملكهم ظله على الأرض ويشجع جوبتر وإيجست الشعب على إقامة احتفالات سنوية ينغمس فيها كل إنسان فى الندم على خطاياه ويعفر جبهته حزنا ويضرع إلى الألهة سائلا المغفرة بينما يرسل عليهم جوبتر جحافل من الذباب يصم الأذن طنينه ,.إنها اللعبة الوطنية لشعب أرجوس :لعبة "الاعتراف العلنى " على أن أورست ـ ابن الثامنة عشرة وقد غاب عن وطنه خمسة عشرة عاما ـ لايلبث أن يصل إلى أرجوس متنكرا مع مربيه تحت اسم مستعار فيقابل اخته إلكترا ويكشف لها عن شخصيته ،وتدعوه إلكترا إلى قتل إيجست كلايتمنسترا فيفعل بعد تردد ثم يمضى فى عملية الثأر لإبيه غير هياب ولا وجل ، اما إلكترا غيغلبها ـــ بعد قتل الخاطنين ـــ ضعف النساء فتكاد تستسلم للندم الأرجوسى القديم بينما ربات الانتقام (الأيرينسات) يتأهبن للوثوب على أورست ـ قاتل أمه ـ ولكنه يرفض أن يندم على تصرف يعده حقا وعدلا ،ويزيح الذباب عن وجهه بذباب سيفه معذرة لهذا الجناس غير المقصود)ويدعو شعب أرجوس من خلال أمثولة رمزية يرويها لهم إلى طرح ميراث الماضى الذليل ومواجهة المستقبل بأعين مفتوحة صاحية شجاعة .

فى هذه القطعة المسرحية قوة عقلية غامرة فهى تعالج أكبر المسائل الفلسفية بجراة لا تعرف التورية ـوفيها شحنة انفعالية عميقة إذ تصور الصراع فى نفس أورست وإلكترا ،بل فى نفس كلايتمنسترا الخاطئة وفيها أيضا كما فى رائعة سارتر الروائيه "الغثيان " ـ نفس شعرى قوى وصور فنية بالغة الإيحاء عميقة الدلالة .لا عجب أن هزت الفرنسيين هزاء واستجاشت فيهم دواعى الإباء ومكامن العزة وهى تتحدث عن الحرية ـ فلسفية واجتماعية بينما كعوب النازى تدق أبوابها وحكومة فيشى العميلة تسعى إلى مساندة الغزاة ،توازرها فى ذلك قوى المحافظة من الكنيسة الكاثوليكية واصحاب رءوس الأموال وكل المنتفعين بالوضع القائم .

وتصور المسرحية تلك النقلة الحاسمة فى فكر سارتر ـالنقلة من حرية مجانية كحرية انطوان روكانتا بطل "الغثيان " إلى التزام سياسى واجتماعى بقضايا الوطن بل قضايا الإنسانية كلها . إن أورست يبدا حياته شابا لاهيا ،لا يعنيه غير ان يعيش حياة الأمراء الأثرياء العابثة ولكنه لا يلبث أن يستفيق على واقعه ، إذ يقرعه الدهر بمقرعة خطوبه ، ومن ثم يتقدم لحمل مسئوليته ،وما أفدحها من

مسئولية ،إذ تتضمن قتل الأم - وهى عزيزة رغم كل شىء - ورفض ألهة والاضطلاع بعبء ،أمة كاملة ،إنها النقلة من عدمية سارتر الباكرة إلى التزامه الماركسى اللاحق .من وجودية فوضوية إلى اشتراكية مسئولة .يقول المربى لأورست (أعتمد هنا على ترجمة د.محمد القصاص للمسرحية "الذباب أو الندم" سلسلة روائع المسرحيات العالمية ،المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، أول مارس 1967) ولها مقدمة قيمة تعرف بسارتر والحركة الفكرية السارترية)

المربى: واليوم ها أنت شاب ذو يسار وجمال، محتك كالشيب ،حرمن كل عبودية وكل اعتقاد، لا أهل ولاوطن ولا دين ولا مهنة حرفى أن تلتزم ما شئت عليم بأنه لا ينبغى للإنسان أن يلتزم بشىء قط وأخيرا عندئذا رجل رفيع جدير بتدريس الفلسفة أو الآثار فى إحدى المدن الجامعية الكبيرة ،ابعد ذلك يحق لك أن تشكو؟(صـ63-64)

فيجيبه أورست : كلا انا اشكو ،بل استطيع أن أشكو ،فلقد حبوتنى حرية مثل حرية هذه الخيوط التى تتخطفها الريح من بيوت العناكب فتطفو على بعد خمسة أشبار من الأرضى ،أنا لست أثقل من هذا الخيط وزنا وأنا أعيش مثله فى الهواء وأعلم أن ذلك من سعادة الطالع . ولطالما قدرته حق قدره (هنيهة) من الناس قوم يولدون ملتزمين .هؤلاء الناس لا اختيار لهم ،وانما قذف بهم فى طريق ما وفى نهاية هذا الطريق عمل ينتظرهم هو عملهم فيسيرون وأقدامهم العارية تقرع الأرض فيحفيها حصاها ،أفتعتبر أنت من سوقى الأمور متعة الوصول إلى مكان ما ؟ وهناك أخرون،قوم صامتون يحسون فى أعماق قلوبهم بحمل الصور الأرضية المضطربة تبدلت حياتهم لأنهم فى يوم من أيام طفولتهم فى سن الخامسة أو السادسة .. حسن جدا هؤلاء الناس ليسوا من عظماء الرجال ، وقد علمت ، ولم أبلغ السابعة من عمرى ، بأنى منفى فكنت أدع الروائح والأصوات وضوضاء المطر المنهمر فوق السقوف وتماوج النوار ،كنت أدعها تنزلق محاذية لجسمى حتى تتبعثر من حولى أعلم أنها من متاع غيرى ، وليس لى أن أعدها من ذكرياتى لأن الذكريات طعام دسم لمن لهم بيوت وبهائم وخدم وحقول ،أما أنا فإنى حر والحمد لله أه ما أوسع حريتى:ويا لهذا الغياب العزيز الذى هو روحى (صـ64 - 65) .

ومن مواقف المسرحية التى لاتنسى تلك المحاورات المدببة بين جوبتر

وأورست حيث يتبدى إلحاد سارتر (فجوره الفكرى "على حد تعبير سلامة موسى)على أكثر الأنحاء صراحة (للمترجم والأديب الراحل فؤاد كامل ،الذى بدا حيلته معجبا بوجودية سارتر ثم انتهى عائدا إلى حظيرة الإيمان كتيب عنوانه " الرد على الحاد سارتر".

اورست : فلتتفتت الأرض ،ولتصب الصخور على لعناتها ليذبل النبات لدى عبورى،فكل كونك لا يكفى لأن يقنعنى بالخطأ ،انت ملك الآلهة يا جوبيتر ،وملك الصخور والكواكب ،وملك الأمواج فى كل البحار ولكن لست ملك الإنسان .(الحوئط تتلاقى من جديد يظهر جوبيتر مكدودا مقوس الظهر وقد استرد صوته الطبيعى)

جوبيتر : لست مليكك ،انت أيتها الدودة الخالية من كل فطنة ولكن من ذا الذى خلقك؟

أورست : أنت ولكن كان يجب ألا تخلقنى حرا .

جوبيتر : انما وهبتك الحرية لخدمتى .

اورست : هذا جائز ،ولكنها انقلبت ضدك ولا حيلة لى ولا لك فى ذلك(صـ184)

إلى أن يقول أورست " لست السيد ولا العبد . وأنما أنا حريتى .لم تكد تخلقنى حتى خرجت من نطاق سلطانك "" (صـ185) بعد قليل

أورست :أعرف أنى غريب على نفسى ،خارج عن الطبيعة ،بل خارج على الطبيعة،لا عذر لى ولا ملجأ إلا إلى .ولكنى لن أعود قانونك .فقد قضى على أخضع لغير قانونى .ولن أعود إلى طبيعتك : ففيها ألف طريق معبدة وكلها تؤدى إليك ولكنى لن أسير فى غير طريقى .ذلك أنى إنسان يا جوبيتر ،،وعلى كل إنسان أن يخترع طريقه ،الطبيعة ترهب الإنسان وأنت ، يا عاهل الآلهة ، أنت أيضا تفرق من بنى الإنسان .

جوبيتر : أنك لا تكذب ،لأنى أبغضهم إذا أشبهوك .

أورست : خذ حذرك لأنك قد سجلت على نفسك الاعتراف بضعنك أما أنا فإنى لا أبغضك فماذا كان منك إلى ؟ نحن ننزلق أحدنا ضد الأخر دون أن نتماس ،

كسفينتين . وأنت إله وأنا حر :كلانـا وحيد وكلانـا فـى الضيـق سـواء ومـن ذا الـذى أخبرك بأنى لم افتش عن الندم خلال تلك الليلة الطويلـة ؟ولكـن لـن أذوق النـدم منـذ اليوم ولا النوم (سكوت) . (صـ187 - 188)

وكذالك محاورات جوبيتر وصفه إتجست .

جوبيـتر : أدر نظـرك إلــى (ســكوت طويــل) قلــت لــك إنــك مصنــوع عنــى مثالى:كلانا يسعى إلى أن يسود النظـام . أنـت فـى أرجـوس وانـا فـى العـالم . والسـر الذى يوقر قلبى هو عين السر الذى يوقر قلبك .

إيجست : ما لدى من سر .

جوبيـتر : بلـى .عيـن مـا لـدى .سـر الآلهـة والملـوك الأليـم ..ذلـك أن النـاس أحرار..أحرار يا إيجست . أنت تعلم وهم لا يعلمون .

جوبيتر :اورست يعلم انه حر .

إيجست (منفعـلا)يعلـم انـه حـر :أذن لا يكفـى ان يكبـل بـالأغلال ، لأن الرجـل الحر فى المدينة ، كالشاه الجرباء فى القطيع جدير بـأن ينشـر عدواه فـى مملكتـى ، وأن يهدم ما بنيت أيها الأله القادر ، ما الذى يمنعك أن تصعقه؟

جوبيتر : (ببطء) ان اصعقه (هنيهـة ,متعبا مقـوس الظـهر)إن للآلهـة سـرا أخر ياإيجست ..

إيجست : ماذا تريد أن تقول ؟

جوبيتر:إن الحرية إذا تفجرت فى روح إنسان ،لم تستطع الألهة شيئا ضد هذا الإنسـان وانمـا علـى غـيره مـن بنــى البشـر يـتركوه يجـول ويصـول ،أو أن يخنقوه(ص152)

بمثل هذه الأقول فجر سارتر كالقنابل ،ثورة فى العقول والضمـائر وجعـل مـن خشبة المسرح ـ كما فعل إبسن وشو من قبل ـ منبر المناقشة اخطر القضايا ، إذ لـم يعد المسرح بين يديه لهوا ولا تسلية ، ولا مسرحيات محكمة الصنع وحبكات ملفقـة وانما هو الجد كل الجد ،، جد مر كالخبرات التى يمر بها أبطاله ووطنه

[2]

التحليل النفسى الوجودى : "لا مخرج "

كانت لسارتر ـ على أقراره بفضل فرويد ـ تحفظات على نظرية التحليل النفسى الكلاسيكى ، أبرزها ان مفهوم اللاشعور الفرويدى يخلى الإنسان من كل مسئولية معنوية عن أعماله ،إذ هو يجعل منه أداة فى قبضة قوى لا سيطرة له عليها.وسارتر كما رأينا يرفض أى جبرية مسبقة ـ فلسفية أو نفسية ـ ويرى فى الإنسان صانعا للقيم على نحو متجدد ، فى إطار الوضع الإنسانى والموقف الراهن لا يستدى بغير ما يملية عليه واجبه نحو نفسه ونحو رفاقه فى البشرية .

وفى كتاب المسمى "معالم نظرية فى الأنفعالات "سعى سارتر إلى تطوير نظرية جديدة ومنهج للتفسير النفسى . وهو إذ يعوص على لغز عملية الانفعال فانما يحلل الأدوار التى يلعبها الخوف والشهوة والكأبة والعذاب فى حياة الإنسان والواقع الحقيقى للحياة الشعورية .

والذى دفع سارتر إلى هذا البحث هو عدم رضاه عن علم النفس الحالى بأهدافه ومناهجه . فهو يحاول أن يبين ، على سبيل المثال ،ان علم النفس بقدر ما يدعى انه علم لا يستطيع أن يقدم أكثر من كمية من الوقائع المتنوعة التى ليس لأغلبها صلة ببعض ويرى أن هدف علم النفس هو الرغبة فى تجميع تفاصيل من المعرفة ،دون أن يكون قادرا حقيقة على ربط اكتشافاته بنتيجة محددة عن واقع الإنسان . ويلوم نواحى نقص علم النفس لفشله كى تفهم الانفعالات فى سياقها الملائم .

ويستبدل سارتر (مصطنعا فى ذلك المنهج الفينومينولوجى (الظاهراتى) الذى لقنه عن هوسرل) بفكرة الانفعال كـ"حادثة "فكرة الانفعال كـ"ظاهرة "ويقدم تخطيطا لعلم نفس جديد ، لا يقوم على مجموعة من الوقائع والبيانات من أجل صياغة قوانين عامة وانما يقوم على دراسة ظواهر وما تعنيه بالنسبة للواقع النفسى للإنسان .

من هذا المنطلق يمكننا ان ننظر إلى مسرحية سارتر المسماة "لا مخرج " أو "الجلسة سرية " أأو "الأبواب الموصدة " أو الدائرة المفرغة " فى ترجمات أخرى فى هذه الفانتازيا الوجودية ثلاثة أشخاص فى إحدى عرصات الجحيم وقد

قضى عليهم أن يعيشوا فيه معا إلى الأبد : جارسان وهو صحفى فرنسى فر من أداء واجبه العسكرى فحكم عليه بالأعدام رميا بالرصاص . وامرأتان :

إينيز سيرانو وهى كاتبة حسابات بإدارة البريد وسحاقية ، ماتت مختنقة بالغاز ، واستيل ريجو وهى سيدة جميلة من سيدات المجتمع مصابة بالشبق النسوى (النيمفومانيا) وقد ماتت بالالتهاب الرئوى (انظر د: غبريال وهبة "جلسة سرية " مجلة الثقافة " ديسمبر 1989) وثمة وصيف يقود الشخصيات إلى هذه الغرفة التى حكم عليهم أن يواجهوا أنفسهم فيها بلا أقنعة اجتماعية ولا رياء ، وان يمزق بعضهم بعضا ـ معنويا ـ بين جدرانها ،

إذ هم جميعا أموات لا تسرى فى عروقهم دماء .هكذا نرى .كما يقول سارتر فى موضع أخر من كتاباته ـ كيف يكون الإنسان "عاطفة لا جدوى منها " وأن " الجحيم هو الآخرون " كما تقول إحدى شخصيات هنا .

ومن المقولات الفكرية السارترية التى تبطن علاقة جارسان واينيز واستيل فكرة "سوء النية " أو " الإيمان السيىء " أو "التمويه على الذات " فكل شخصية من هذه الشخصيات كانت فى حياتها ،تكذب على نفسها ، وعلى الآخرين وفى كتاب "الوجود والعدم" عمل سارتر الفلسفى الرئيسى ، نجد استبصارات شائقة بهذا اللون من خداع الذات يقول حبيب الشارونى فى كتابه الممتاز "بين برجسون وسارتر : أزمة الحرية "دار المعارف 1963 ،ص 137 ـ 128 ومعذرة لطول المقتطف فأنه لا يبذل معناه كاملا إلا باستقصاء أطرافه وإيراد تفاصيله :

"المثال الثانى يكشف لنا كيف يحاول الإنسان أن يوجد كواقع عارض و أن يوجد فى نفس الوقت من حيث هو متجاوز لهذا الواقع العارض وأدق نموذج لمثل هذا الإنسان هو سلوك المرأة التى تعلم وهى ذاهبة لأول لقاء عاجلا أو أجلا ينبغى ان تتخذ قرارا حاسما والتى تحاول مع ذلك إرجاء اتخاذ أى قرار " إن الرجل يتحدث إليها يبدو مخلصا ومحترما كما تكون المائدة مستديرة أو مربعة .. وهى بعمق بالرغبة المغرية تملك عليها نفسها ولكن هذه الرغبة الفجة والعارية تخجلها وترعبها ومع ذلك فإن الاحترام الخالص المجرد لا يفتنها إطلاقا ،بل إن ما يلزم لإرضائها هو شعور يتجه بكليته نحو شخصها أى نحو حريتها الكاملة ، وتقر هى

هذه الحراسة ولكنه ينبغي في نفس الوقت أن يكون هذا الشعور رغبة بكليته ،أى أن يتجه نحو جسدها من حيث هو موضوع . وإذن ففي هذا اللقاء ترفض أن تمسك بالرغبة على أنها رغبة بل لا تعطيها أى اسم ولا تعرفها إلا منة حيث تنقلب الرغبة إعجابا وتقديرا واحتراما فتضيع أو تغرق فيما يصدر عنها من أحوال رفيعة لا يبقى فيها من الرغبة الأصيلة لا ما قد بعثته من حرارة وكثافة ولكن ها هو ذا محدثها يمسك بيدها فهذا الفعل يخاطر بتغيير الموقف إذ يدعو قرار مباشر إن ترك هذه اليد هو في ذاته قبول للغزل هو التزام وسحبها هو قطع لهذا الانسجام القلق غير الثابت الذى هو علة لهذا الاغراء . إن الأمر يتعلق بارجاء لحظة القرار إلى أقصى حد مستطاع ,ونحن نعلم ماذا ينتج عندئذ : أن المرأة تترك يدها ولكنها لا تلاحظ أنها تتركها .إنها لا تلاحظ ذلك لأنها في تلك اللحظة تكون بطريق المصادفة روحا فحسب، إنها تجتذب محدثها إلى أقصى مجالات التأمل الباطنى تساميا ، إنها تتحدث عن الحياة حياتها وتظهر نفسها تحت مظهرها الجوهرى شخصيا وعيا . وفى أثناء ذلك يتم الطلاق بين الجسد والروح وتستريح اليد الخاملة بين يدى شريكها الحارتين دون موافقه ودون اعتراض وإنما كشيء ". إن المرأة التى تهرب من حريتها لا تريد أن تفهم من عبارات الغزل معانيها الأصيلة ، فإذا قال لها محدثها " إننى معجب بك كثيرا " فأنها لا تفهم من هذه العبارة مغزاها الحقيقى الجنسى وإنما تقف عند معناها الحرفى وتفهم منها مجرد الإعجاب والاحترام . فإذا تطور الموقف قليلا وامسك محدثها بيدها تركت له هذه اليد لا باعتبارها يدها وإنما باعتبارها شيئا غريبا عنها . وإذن فكأن هذه المرأة تحاول أن تجعل من سلوكها و سلوك محدثها مجرد أحداث عارضة، ولكنها تريد في نفس الوقت ان تنظر إلى هذا السلوك وما يثيره فيها من رغبة ومن لذة على انها قد تجاوزته .إنها تحاول في نفس الوقت الذى تحس فيه بجسدها وبما يعتريه مم إثارة ورغبة ولذة أن تنظر إلى هذا الجسد على انه موضوع غريب عنها ، او بالاحرى هي غريبة عنه لأنها قد تعالت عليه وتجاوزته ، وأصبح في إمكانها ان تنظر إليه من علٍ ، وكأنه شيء ساكن ليس هو الذى يمارس المداعبة واللذة ، وليس في إمكانه أن يثير هذه اللذة أو يتجنبها ، وإنما هى تأتيه من خارجه كأنها أحداث تمر به . وفى عبارة موجزة إن هذه المرأة تسعى لأن توجد في نفس الوقت كواقع عارض ومن حيث هى متجاوزة لهذا الواقع

العارض وهنا أيضا يمكننا أن نرى ما يقتضيه سوء النية من أزدواج الدلالـة " .هذا هو الدافع الذى يحكم شخصيات سارتر فى "لا مخرج " والمسرحية تعرية لا رحمـة فيها لـهذه الطبقـات مـن الكـذب علـى النفـس والتمويـه علـى الآخريـن وعقـاب الشخصيات هنا معنوى صرف فليس فى جحيم سارتر نيران ولا كلأبـات ،ولا أدوات تعذيب ولا شياطين ذات قـرون وذيـول ، ولا صرير أسنان ،ولا بحيرات كبريت ولا ظلمة خارجية ، وإنما هو ندم صرف يقتات على الذات بلا نهاية وشعور بالخزى من كل ما كأنه المرء وصنعه وتوق لا أمل به إلى افتداء الماضى وهيهات ، إذ إن فرصة الإنسان الوحيدة إنما هى على هذه الأرض فى لحظة زمنية بعينها هنـا والآن وليـس فى أى واقع استشرافى متجاوز مفارق ، أو فى حياة أخرى بعد الموت .

فيما يلى أترجم الصفحات الأولى من هذه المسرحية كى يتـابع معى القـارىء كيف ينسج سـارتر خيوط هـذه التراجيديـا الميتافيزيقيـة ، مستخدما فـى ذلـك عدتـه المألوفـة مـن قـوة الذهـن وحـدة الانفعـال ، وعمـق الاهتمـام الخلقـى ، والمسـئولية المعنويـة التـى تكـاد تكـون كانطيـة فـى شـمولها : (حجـرة اسـتقبال مـن طـراز الامبراطوريـة الثانية كتلة ثقيلة من البرونز على المدفأة).

جارسان: (يدخل فى صحبة وصيف الحجرة فينظر إلـى مـا حولـه) وأذن فقد جئنـا إلى هنا.

الوصيف : اجل يامسيو جارسان.

جارسان : أوهكذا منظر الحجرة ؟

الوصيف : أجل .

جارسان : إنها من طراز الإمبراطورية فيما أرى حسنا حسنا . بوسـعى أن أقول إن المرء خليق أن يألفها بمرور الزمن .

الوصيف :هناك من يألفونها ، وهناك من لا يفعلون .

جارسان : أوكل الحجرات الأخرى من هذا الطراز ؟

الوصيف : أنى يكون ذلك ؟إننـا نعد حجراتنـا لكل ضروب البشر للصينيين والـهنود على سبيل المثال فما حاجتهم إلى كرسى من طراز الامبراطورية الثانية ؟

جارسان :وما حاجتى أنا الأخر اليه ؟ أو تدرى من أنا ؟ أواه حسنا ليس هذا بذى بال. إذا أردت الحقيقة فإنى كنت احيا دائما بين قطع من الاثاث لا أستريح إليها، متخذا أوضاعا زائفة . ولكن هأنذا فى طريقى إلى التعود عليها كنت أتخذ أوضاعا زائفة فى حجرة طعام من طراز لوى فيليب لعلك تعرف ذلك الطراز ؟ حسنا لقد كان لتلك الجحرة فوندها كما تعلم كانت زيفا فى زيف .

الوصيف : ستجد العيش فى قاعة استقبال من طراز الامبراطورية الثانية ذا فوائد أيضا .

جارسان: حقا ؟ أجل ، أجل ، هذا ما يبدو لى(يلقى نظرة أخرى على ما حوله) ماكنت رغم ذلك ، لأتوقع أن يكون منظر الحجرة هكذا. أتدرى ما يقولونه لنا فى الأرض عنها ؟

الوصيف : عن ماذا ؟

جارسان : عن .. (يأتى بحركة كأنما يطرد عنه شيئا) عن هذا ال..مكان .

الوصيف وكيف صدقت ياسيدى تلك الحكايا ؟ أنما الذين يرددونها لن يضعوا قدما فى هذا المكان ، فلو أنهم على سبيل المثال .

جارسان : هو كما تقول (يضحكان ، وبغته تموت الضحكة على أسارير جارسان) ولكن أين أدوات التعذيب ؟

الوصيف : أدوات ماذا ؟

جارسان : أين العذراء (ألة التعذيب بمد الجسم) والكلابات المحماة بالنار وما إلى ذلك من ادوات ؟

الوصيف : أواه لابد أنك تمزح يا سيدى .

جارسان : أمزح ؟ أواه فهمت كلا لست أمزح (فترة قصيرة من الصمت ، يذرع أركان الحجرة) لا مرايا هنا فيما أرى . لا نوافذ . حسبكم أن تنتظروا مجىء المرء . ولا شىء قابل للكسر (ينفجر غاضبا) ولكن اللعنة على هذا كله. كان أخلق بهم أن يتركوا لى فرشاة اسنانى .

الوصيف : عظيم جدا ، انت لم تتغلب بعد على ــ ترى ماذا تسمون ذلك الشيء؟ على كبريائك البشرى أسمح لى أن ابتسم .

جارسان : يدق ذراع كرسى فى غضب) إنى أطالبك بمزيد من الأدب معى . إنى أقدر حقيقة موقفى جيدا ولكنى لن أقبل ..

الوصيف : اسف ياسيدى ، لم أقصد إهانتك ولكن نزلاءنا جميعا يوجهون إلى هذه الأسئلة عينها .إنها أسئلة حمقاء إذا سمحت لى أن أعبر عن رأيى أين حجرة التعذيب ؟ ذاك سؤالهم الأول كالهم بلا استثناء لكنى أوكد لك أنهم لا يشغلون أذهانهم بالسؤال عن أدوات الحمام ، حتى إذا ما ثاب إليهم الهدوء بعد قليل شرعوا يسألون عن فرشاة الاسنان وما إلى ذلك بسبيل . آلا تستطيع أن تقدح زناد فكرك وحق السموات يامسيو جارسان ؟أسالك ، ما حاجتك إلى فرشاة اسنان ؟

جارسان : (وهو أكثر تمالكا لأعصابه) أجل أنت محق فى كلامك و لا ريب (ينظر إلى حوله مرة أخرى) وما حاجة المرء إلى أن يبصر نفسه فى مرآة ؟ ولكن ما شأن تلك البدعة البرونزية على المدفأة ؟ لابد أن لها قصة هى الأخرى فى اعتقادى انى سأروح أحدق فيها . أجل لأحدقن فيها .أتدرى ما أعنيه ؟ ليكاشف كل منا الأخر بأفكاره على أى حال أوكذلك أنى لأقدر حقيقة موقفى حق التقدير ، فهل تدرى بم أشعر ؟ أشعر أنى شخص يغرق ويختنق ، ويغوص بوصة بوصة ، فلا يبقى غير عينيه على سطح الماء ، اتدرى ما الذى يراه مثل ذلك الشخص ؟ إنه يرى قطعة لعينة من البرونز من صنع .. ترى ما اسمه .. أجل من صنع باربدين . قطعة يقتنيها أحد الهواة ، إنما ذاك أشبه بما يراه المرء فى كابوس لعلهم يتصورون الأمر هكذا أليس كذلك ؟ ولكنهم قد حرموا عليك ، فيما أظن ، الإجابة عن أى سؤال ؟ لن أصر إذن على مطالبك بالجواب . لكن لا يغربن عن بالك يا رجل أنى أدرك مآلى فلا تظن انك أخذ بخناقى ، إنى صامد فى هذا الموقف ، أنى صامد (يشرع) فى ذرع جحرته مرة أخرى) وإذن فلن تعطونى فرشاة أسنانى ولا فراشى أيضا ؟ لا حاجة بالمرء هنا إلى النوم فيما أرى .

الوصيف :هو ما قلت .

جارسان :هذا ما توقعته ، ما حاجة المرء هنا إلى النوم

الوصيف : حسب هذا الضرب من الإغفاء إذ يسترق إليه الخطى فيدغدغ الأذنين وينغلق الجفنان ولا يعود الإنسان بحاجة إلى النوم فى ومضة برق ينطلق به أميالا وأميالا ، ثم يفرك عينيه وينهض وهكذا الشأن فى كل مرة .إنك لرومانسى .

وعلى هذا النحو تطرد المحادثة بين جارسان والوصيف ، ثم بين جارسان ورفيقتيه فى الجحيم. فى مقدمته لكتاب "ثلاثة مسرحيات أوربية"(سلسلة بنجوين 1960،ص 10) يقول الناقد والمخرج الانجليزى أ . مارتن براون :

إن لجان بول سارتر على أية حال مكانا فريدا فى عالم الافكار ذلك أن الفلسفة الوجودية التى يعد أهم نصير لها امام الجماهير ، قد جعلت اسمه مشهورا دون ان تفهم على انها فلسفة ويلوح انه من الأفضل وصفها بأنها موقف من الإنسان فمسرحيات سارتر كلها تختص بأمر واحد :تحرير الروح الانسان وهو يظفر بهذه الحرية على حساب القيم الاخلاقية كما ان القيم المنهجية للكاثوليكية هى أبغض الأشياء إليه . وقد حاول أن يهاجمها فى أطول مسرحية له "الشيطان والاله الطيب "ويرينا فى مسرحيتى "الايدى القذرة " وقد ترجمت إلى الانجليزية تحت عنوان "جريمة عاطفية " "والذباب" أشخاصا انتصروا من طريق القتل إنه يجهد كى يحذف الله من الكون الذى يؤمن هو وأتباعه بأنه لا وجود لله فيه .

وبالرغم من ذلك نجد أن مشهد " لامخرج " يجرى فى الجحيم ، على أية حال، لا يسلم بأى مفهوم دينى فكلملة الجحيم عنده كما أوضح هارولد هوبسون فى كتابه الجدير بالاعجاب "المسرح الفرنسى فى يومنا هذا " مرادفه لحالة البؤس الإنسان القصوى " والحق أن الجحيم فى هذه المسرحية هو انتقاء حرية الفرد الإنسانية من خلاله تقحم سائر بنى الإنسان عليه تقحما دائما "الجحيم هو الآخرون " وقد حدث فى إحدى بروفات مسرحية "حفل الكوكتيل " لمؤلفها ت. س إليوت ان همس إليوت فى أذنى فى إحدى اللحظات "ضد سارتر " وكان السطر الذى تلى من مسرحيته لحظتها هو "الجحيم هو النفس".

إن مسرحيته "لامخرج " تمثل سارتر فى أوج لمعانه : فهى تقدم لنا خبرة ذهنية مرعبة وربما لم يكن بين مسرحياته ما يقدم لنا أكثر من ذلك . ذلك اننا حتى فى هذه المسرحية نشعر بأن شخصياته مسجونة فى قفص من الأفكار . وليس من

قبيل المصادفة أن عنوان المسرحي. تعبير قانوني ، فهو يعني "الفترة التي تغلق أثناءها دور القضاء بمناسبة عطلتها" ولا تستطيع أي من الترجمتين الانجليزيتين لعنوان هذه المسرحية .الدائرة المغلقة " التي ترجم بها عنوان المسرحية عند إخراجها على مسرح الفنون في عام 1946 "والأبوب الموصدة "في هذه الترجمة - أن توصل المفهوم الأصلي للعنوان كاملاً. إنه ليذكر المرء بإجابة روزالند في مسرحيته شكسبير "كما تهواه" على سؤال أورلاندو الذي بقي الزمن ساكنا بالنسبة إليه :إن المحامين في عطلة .فهم ينامون بين الفترة والفترة ثم لا يحسون بمر الزمن . ويظل السجناء على نحو لا معنى للزمن محبوسين معا في جحيم سارتر

[3]

الالتزام السياسي "سجناء الطونا"

اصطلحت عوامل مختلفة على إحداث النقلة الفاصلة في فكر سارتر من وجوديته الفوضوية الباكرة إلى التزامه اليساري بقضايا وطنه والإنسانية جمعاء : من هذه العوامل نضجه الفكري عبر السنين وخروجه من قوقعة الذات الفردية المتأزمة إلى حلبة الصراع الاجتماعي والسياسي الأوسع نطاقا ، وإلقاء أول قنبلتين ذريتين على هيروشيما وناجازاكي ، واشتغاله بالمقاومة ضد الاحتلال الألماني لبلاده ووقوعه في الاسر فترة قصيرة قبل ان يتمكن من الهرب (وقصته " الجدار " من ثمار هذه الخبرة) ووقوفه ضد الأيدلوجيات الشمولية كالفاشية والنازية وانحيازه للاشتراكية والديمقراطية ، وتعمقه في دراسة الديالكتيك الهيجلي ثم الماركسي ، ومناصرته الأقليات المضطهدة في الفترة ما بين الحربين بخاصة (اليهود ، الزنوج ، النساء ، الجنسيون المثليون.الخ)هكذا وجدناه في مسرحية "المومس الفاضلة" (أو"الداعرة الموقرة" كما كان الشاعر عبد الرحمن صدقي يحب ان يسميها) يدافع عن قضية الزنوج في الجنوب الأمريكي وفي " نكراسوف "يتخذ موقفا من الحرب الباردة بين الغرب الرأسمالي والشرق الشيوعي . وفي "الأيدي القذرة" يناقش (مثلما فعل معاصره كامي في مسرحية "الأبرار" وليس "العادلون" كما تترجم أحيانا) مشكلة الصراع بين الوسائل والغايات بين القوة و الحق منتهيا إلى أن تلويث اليدين بدماء الخصم أمر لامفر منه في النهاية إذا أردنا تغيير الأوضاع الراهنة والتعجيل بمسيرة الإنسانية نحو الاشتراكية والعدالة ،حيث

إن القوى المعادية لـها وقد تمترست وراء مصالحـها الطبقيـة والأيديولوجيـة - لـن تتخلى عن موقعها بالحكمة والموعظة الحسنة.

ومسـرحية "سـجناء الطونـا "نمـوذج لمسـرح الالـتزام السياسـي السـارتري.وتدور أحداثـها فـي عـام 1955 فيالطونـا وهـي مـن ضواحـي مدينـة هامبورج بالمانيا.يقول الدكتور محمد غنيمي هلال في مقالة عنوانها "أزمة الضمير العالمي في مسرحية سارتر "سجناء الطونا "وفـي هـذه المسرحية الحديثـة يصـور سارتر موقفـا حيويـا تتمثـل فيـه أهم قضايـا العصـر فـي جوانبـه الدقيقـة واتجاهاتـه الإنسانية العامة وفيه تبدو الصورة مروعـة لأنـها صـورة العصـر بآثامـه وشـروره، وأطماعه الجامحة التي تـهدد أصحابها كما تـهدد الإنسانية كلها بالدمار .ويبدو الخـير وسط الظلمة المطبقة كشعلة تجتاحها العـواصف وقـل مـن يسـهر علـى رعايتـها مـن الناس ويرمي الفيلسوف من وراء ذلك إلى أن يخز الضمير العـالمي ، علـه أن يوقـظ فيه بقية من وعي تلوح بروقه الحائرة من أن لأن ، في ثنايا الدجى الذى تسـير فيـه الـدول الكـبرى وأهلـها ، بعيـون تنظـر ولا تـرى .وليست أراء الفيلسـوف تجريديـة ومعلقة في الهواء ولكنها وثيقة الصلة بمواقف نفسية حادة لأشخاص ارتبطـوا أشـد رباط في صراعهم مصيرهم بالعصر ومشكلاته " (د محمـد غنيمـي هـلال فـي النقـد المسرحي ، دار النهضة العربية 1965، ص21) وقد كتب الناقد المسـرحي سـتانلي كوفمان في جريدة "ذا نيويورك تايمز "مقالـة عن هـذه المسـرحية بمناسـبة اخـراج جديد لها في مدينة نيويورك منذ سنوات .

يقـول كوفمـان : إن مسرحية سـارتر الجوريـة (أمثولـة رمزيـة) مـن حياتنـا وأحداثها تجري في ألمانيا عام 1959 ولكنها يمكن ان تجري في فرنسا بعـد حربـها في الجزائر ،أو في مسيسبي عام 1966 وهي تفحـص قضيـة الذنـب كـي تحـدد متـى يبدأ،وبـم يتصل ، وأيـن ينتـهي (إذا كـان مـن الممكـن لـه ان ينتـهي) وليس الخيـط الأساسي فيـها دمدمـة تولستوية مخففـة عن "إننـا جميعا مسئولون " وانمـا هـي تحاول أن توفق بين حيـاة الضمـير والعاطفـة الخلقيـة وبيـن الحقيقـة البسـيطة التـي تقول إننـا إذا تتبعنـا أي جريمـة إلـى منبعـها المنطقـي فسنجد ان مرتكبـها ليـس هـو المسئول الوحيدعنها ،هناك دائما سبب اجتماعي او نفساني أو تـاريخي - يكمـن وراء كل فعل لا أخلاقي يؤدي بنا إلى سبب غيره ثم يقودنا هذا السـبب الأخر إلـى أسـباب

غيره مبتعدا بنا عن مرتكب الجريمة ذاته.

غير ان سارتر يتساءل إذا كان ذلك صحيحا فكيف يتسنى لنا أن نحكم ما دام من الواجب علينا ان نحكم ؟ وكيف يتسنى لنا ان نعرف ما فيه الخير ؟ وكيف يتسنى لنا ان نجعل الحياة أفضل ومحتملة أكثر ؟

إن الصورة الدرامية التي اختارها سارتر لموضوعه صورة غريبة لافتة. فثمة أسرة ألمانية من بناني السفن تدعى أسرة جيرلاش - ومن الواضح ان سارتر استوحاها من كروب أويتسين - تعيش في قصرها الريفي الكنيب بالطونا . ويعلم جيرلاش العجوز انه مصاب بسرطان الحلق وانه سيموت بعد ستة شهور.

ويدعو مجلس العائلة: ليني ابنته، وفرنر ابنه، ويوهانا زوجة ابنه. ويجعل فرنر يقسم على أن يواصل العيش في هذا البيت ذلك أن ابن جيرلاش الأكبر - ذلك الذي يدعى فرانز ويظن انه قد مات - قد سجن نفسه لمدة ثلاثة عشر عاما في غرفته بالطابق العلوى . ويريد الأب أن يتأكد من أن فرانز الأثير لديه سيجد من يعنى بأمره.

كان فرانز قد أدى الخدمة العسكرية في الجيش على الجبهة الروسية. وكان قد انضم الى الجيش لأن أباه كان على صلة بالنازية واثناء الحرب لا يكتشف فرانز انه بامكانه أن يقاتل فحسب وانما يكتشف أيضا انه بامكانه أن يعذب ويقتل وبعد عودته عبر ألمانيا التي لحقها التدمير يحبس نفسه في غرفته كي يعاقب ويطهرها والشخص الوحيد الذي يسمح له فرانز بالدخول عليه اخته ليني التي تعنى بأمره .

إن ليني تشعر بعاطفة حارة نحو أخيها وتغذى أوهامه بأن تخفى عنه - كل هذه السنوات - الحقيقة الماثلة في ان المانيا قد نهضت من كبوتها، إنها تغذى حلمه بالمعاناة والفهم وخطبه المسجلة على شريط التسجيل وفيها يقول إنه راحل إلى القرن الثلاثين وثمة علاقة جنسية بينهما سلبية نسبيا من جانبه ، ضارية من جانبها .

إن جيرلاش العجوز يريد قبل وفاته أن يرى ابنه ويستخدم زوجة ابنه يوهانا، أداة يتوسل بها إلى النفاذ إلى الغرفة المغلقة، حيث يقنع فرانز الذي لم تخبره ليني حتى بأن أباهما مصاب بالسرطان وينجذب كل من فرانز ويوهانا إلى صاحبه على الفور،

فى مقابلة بين نفسيهما التى عرفت طعم السياط وساطتا الآخرين ومن خلال يوهانا (وغيرة لينى منها) يعلم فرانز بمرض أبيه، وبأن ألمانيا قد نهضت من كبوتها .

ويعترف ليوهانا اعترافا كاملا بجرائمه حتى تقبله ببشاعته وبكل ما فيه .غير انها لا تجد نفسها قادرة على أن تتقبله وهكذا يتجرد من الوهم والامل إن الشر ليس من صنع إنسان واحد ، وإن كان ذلك لا يبرىء أى إنسان من مسئوليه الاشتراك فى صنعه والعقاب الذى فرضه فرانز على نفسه لم يكن حتى ذلك الحين كافيا يغادر فرانز غرفته ويلتقى بأبيه مرة أخرى فى اتحاد قوى وإنى يكن مفعما بالعاطفة، ويخرج الرجل العجوز المقبل على الموت مع الأبن الذى لا مستقبل له فى سيارة لينتحرا معا .

وتتحرر يوهانا وفرانز من هذا البيت الذى هو حر مثلما هما أحرار . وتصعد لينى إلى غرفة فرانز كى تحل محله فى سجنه .

ويسدل الستار - بعد أن علم أن فرانز وأباه لقيا مصرعهما - على مسرح خاو، بينما صوت فرانز المسجل يخاطب المستقبل : شارحا ، معترفا ، ومحذرا .

وفى المسرحية عيبان رئيسيان إذ نجد ، أولاً ، أن سارتر - كما هو الشأن فى أغلب مسرحياته - يجنح إلى أن يدفع بالدراما إلى حدود متطرفة من الفعل والمقابلة، قريبة من الميلودراما ، إنه عيب يشوب عقلا يكاد خاليا من روح الفكاهة ، يكاد يجعلنا نهتف أحيانا بالضحك (كما هو الشأن عندما نرى الكثير من سلوك فرانز) ونجد ، ثانيًا أن هناك العوائق التى تفرضها الموضوعات الواقعية على المسرحية .

ففى الفصل الأول ، ومن بين الشخصيات والجو الواقعيين ، نجد أن لمسة شاعرية-تبدأ فى التحليق ولكنها كثيرًا ما تنحدر بعد ذلك لتكون متمشية مع الدراما الطبيعية (الناتورالية) الممثلة فى تفاصيل الغزل بين فرانز ويوهانا ، والمعركة الزوجية بينها وبين زوجها فرانز . ولا تتمكن المسرحية قط من التحرر من مجرد مطابقة الواقع .

وعلى الرغم من ذلك فهى تشعرنا شعورًا غامرًا بأن أمامنا ذهنًا رهيفًا يواجه موضوعات ضخمة ، وخيالا مخطنا ولكنه - رغم ذلك - واسع المدى .

[4]

قد لا يوافق الكثيرون سارتر على أفكاره (أنا شخصيًا أجد وجوديته الباكرة أشد جاذبية من ألتزامه اللاحق) ولكن لا نزاع بين الباحثين على أنه كاتب مسرحى عميق الفكر ، عليم بأسرار النفس ، خبير بمقتضيات صنعته ، عرف كيف يلوى موضوعات المسرح البرجوازى (المثلث الأبدى مثلا : الزوج والزوجة والعشيقة أو العشيق فى مسرحه "لا مخرج ") ويطوعها لنقل معناه الجديد . هذا كاتب اجتمعت لمسرحه أبعاد ميتافيزيقية ونفسية واجتماعية ، فى آن واحد ، فأى مجد أكبر من هذا يمكن أن يطمح إليه كاتب مأساة أو ملهاة ؟

موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية

عبد الوهاب جعفر (*)

لقد قامت البنائية على مسلمات أساسية تبدأ بوجود النفس الإنسانية ووحدة هذه النفس واستمرارها أو دوامها ثم وجود اللاشعور الذي تضمن الوظيفة الرمزية والبناءات. وكان من الضروري أن يلزم عن هذه المسلمات الاعتراف بطبيعة إنسانية واحدة، وأيضا الإيمان بمبدأ الحتمية.

ولقد ترتب على هذا كله أن كانت الخطة المنهجية في البحث عند البنائيين تقوم على التقليل من قيمة الأصل **Elle dévalorise la genèse** والوظيفة ونشاط الموضوع الدارس وكل هذا كان من شأنه أن يدخلنا في صراع مع اتجاهات الفكر الجدلي ومع وجودية سارتر على وجه التحديد، تلك الوجودية التي تقوم على إنكار ما يسمى "بالنفس" و"اللاشعور" و"الطبيعة الإنسانية" لأنها تعتقد أولا وأخيرا في حرية الإنسان وتعتبر أن هذه المسميات قد تتسبب في تعطيل حرية الإنسان لو افترضنا أنها موجودة.

وإذا كانت الوجودية عند سارتر تبدأ بالإنسان العائش فعلا وتستعين لفهم حقيقته بالتحليل النفسي وعلم الاجتماع[1]، فإن البنائية عند ليفي ستروس وإن أعطت اهتمامها للإنسان فإنها تبدأ من العالم وتبحث في أعماقه وتكشف التقاء بناءاته حسبما تظهر في صور الوجود المختلفة من جماد ونبات وحيوان[2]، والبنائية تستعين في هذه الدراسة بالجيولوجيا والفلسفة الماركسية، والتحليل النفسي وتسترشد بإنجازات العلوم الطبيعية المختلفة.

وحيث أننا بصدد البحث عن موقف سارتر من بنائية ليفي ستروس فإن علينا أن نتذكر أولا الأصول المشتركة التي انبثقت عنها مواقف كل منهما، والتي أدت إلى وجود تفاعل بين موقفيهما ثم تقارب بينهما اعترف به ليفي ستروس نفسه في كتاب "تفكير النظرة"[3].

(*) أستاذ الفلسفة المتفرغ كلية الآداب ، جامعة الإسكندرية

وإذا وضعنا في الاعتبار أن كلا المفكرين كان قد تتلمذ على مناهج الفلسفة التي سادت في جامعة السربون حتى سنة 1930 وأن كليهما قد صرح بعدم كفاية هذه الفلسفة التي كانت تتحمس للمذهب العقلي بوجه عام، يمكننا إذن أن نعرف سبب اهتمامها بإنجازات المذهب الماركسي وتأثرهما به.

وقد كانت الماركسية كثيرا ما تسقط من حسابها البعد الوجودي للإنسان لكي تقتصر على وصف الحقيقة البشرية بطريقة علمية مجردة، فلا تلبث أن تستحيل في خاتمة المطاف إلى أنثروبولوجيا لا إنسانية غاب عنها "الإنسان" نفسه بوصفه الدعامة الحقيقية لكل تفسير"[4]. وكان لا بد أن تظهر فلسفات الوجود كاحتجاج على روح التجريد والنسق، فهذه الأخيرة لا تريد للإحساس بالوجود المشخص أن يتبخر في نسق غير مشخص Dans un système impersonnel، كما أنها تقترح فلسفة للمواجهة والحدث.[5] لذا فقد أخذت وجودية سارتر على عاتقها أن تفهم الإنسان، وهي ترى "أنه لا سبيل لنا إلى فهم أدنى حركة من حركاته إلا إذا تجاوزنا حاضره المحض من أجل النظر إلى مستقبله"[6]. وسارتر لا يريد أن "يفسر" الإنسان، بقدر ما يريد أن "يفهمه"[7]. أما ليفي ستروس، وهو الذي يعتبر أبحاثه ضمن إنجازات العلم فقد كان على العكس تماما: "يفسر" الإنسان حتى لو أدى ذلك إلى تحليله Le dissoudre، وينحاز إلى فئة التجريد والنسق، ولا ينظر إلى المستقبل لأن "إحساسه بالزمن هو إحساس جيولوجي"[8]. والتاريخ عنده "يأخذ صورة ذاكرة للأحداث الماضية"، فيصبح جزءا من حاضر المفكر وليس من ماضيه، وكل خبرة ماضية للكائن الإنساني تعتبر معاصرة، كما هو الحال في الأسطورة حيث تكتمل أحداثها كأجزاء في كل متزامن Synchronique.[9]

النسق والوجود:

إن الماركسية والوجودية لا تفكران في الهرب من الزمن أو السيطرة عليه: "أما النسق، إن وجد، فهو ليس سوى أداة عمل للإنسان العائش أو حدث ينبثق عن حياته النفسية"[10]. غير أن المتحمسين للنسق - ومنهم ليفي ستروس - يصرون على اعتباره حقيقة لا زمانية ، فالفلسفة لا يمكن أن ترد إلى مجرد موقف وجودي، إذ عليها دائما أن تقيم أنساقا Systèmes ، صحيح أنه يوجد احتجاج مستمر للموجود ضد النسق، ولكن ما أن يبدأ الموجود في التفلسف إلا ويقوم بعمل أنساق،

قد تكون هي أنساق الوجود ذاته، وهذا هو - بلا شك - الأساس الجدلي للفلسفة، فالفلسفة هي حوار بين النسق والوجود أو أن النسق والوجود هما حدود الفلسفة، فهذه الأخيرة لا تعيش إلا على التعارض المتجدد بينهما.[11]

على أي حال، فإن ليفي ستروس يعتبر من المتحمسين لفكرة النسق اللا زماني على عكس الماركسيين والوجوديين، ولذا تحولت أبحاثه إلى دوجماتيقة لا ترد عند كثيرين، وإذا كانت روح النسق تميل إلى إخضاع الحياة إلى قانون وتميل إلى اعتبار الحدث كعنصر في سياق، فإنها قد تغطي على ما هو فريد في تاريخ النفس وما هو محدث Contingent في تاريخ العالم.

وإذا كان النسق يهدف إلى تنظيم المعرفة، وكانت المعرفة حالة في العالم، فإن في انتصار النسق انتصارا للمباطنة L'immanence.[12] وإذا كانت المباطنة هي من أهم ركائز الاتجاه البنائي، فإن وجودية سارتر كانت على النقيض من ذلك تمامًا. فهي تقلل من أهمية المعرفة الموضوعية، بل إن الأشياء لا وجود لها إلا كنقطة يبتدئ منها نشاط الإنسان، والحرية الفردية هي المبدأ المفسر لكل شيء، كما أن الناس يكافحون في عالم مجرد عن الغائية والمعقولية، وحيث أنه لا توجد فلسفة للتاريخ فإن الكل ينبغي أن يعاد النظر فيه في كل لحظة، فالعالم لا معنى له إلا ما يضفيه عليه كل فرد بواسطة مشروعه الخاص[13]. وعلى هذا ينعدم الاعتراف بفكرة المباطنة: "إذ ينبغي الاختيار بين شعور كله تلقائية وشفافية وبين شعور لا يتميز عن الأشياء الجامدة، وبالتالي لا يستحق أن يطلق عليه اسم شعور ، علما بأنه لا وسط بين الطرفين"[14].

يتضح مما تقدم أن الحقيقة الأولى والمحرك الأول لفلسفة سارتر هو العمل الفردي ، كما يتضح أن الفردية المتشخصة التي أضافها سارتر إلى التصور الماركسي للتاريخ هي نفسها التي تتصدر منهجه في فهم الظواهر الاجتماعية، وهو في هذا يوائم بين الوجودية والماركسية على حساب الفكر الماركسي على ما يبدو.[15] للأسباب الآتية:

1 -إن الوجودية لا تعترف بالدور الرئيسي للمعرفة الموضوعية، ولقد كانت محاولتها الأساسية تنحصر في التضحية بالتنبؤ Prévison لحساب المشروع Projet تماما كما حاولت الماركسية أن تضحي بالمشروع لحساب التنبؤ.(16)

2 -عندما يبدأ سارتر بالبراكسيا الفردية التي هي جدلية ومجمعة ، فكيف يمكنه أن ينتهي إلى تجميع حقيقي؟ إنه لم يفطن إلى أن التجميع الذي أدت إليه ضمائر فردية دون تدخل طرف يوحدها هو ضرب من التناقض، لذا فقد ظلت المشكلة عند سارتر في الانتقال من الذاتية إلى الموضوعية أو الخروج من الأنا إلى الغير ومحاولة حسم التناقض المترتب على ذلك، خصوصا وأنه لا يؤمن بتوافق النفوس فيما بينها(أو تواصل الذوات)(17).

وقد أشار ليفي ستروس إلى هذا الموقف الصعب بقوله: "إذا كانت الذاتية المترتبة على التاريخ بالنسبة لي يمكن أن تتسع لموضوعية التاريخ بالنسبة لنا، فإننا لا نصل إلى تحويل الأنا إلى نحن إلا إذا حكمنا على "نحن" بأنها الأنا من القوة الثانية، وهي تضم "نحن" أخرى كثيرة.(18)

3 -إن الماركسيين يضفون على النشاط الإنساني تناسقا وتماسكا يتعذر وجوده عند سارتر. فالحرية عندهم هي "التحام وتماسك وتشبث adhesion إرادي وشعوري حقا، غير أنه تشبث بحقيقة موضوعية أو مشاركة في ديالكتيك الضرورة.(19)

ومهما كان من تفوق الماركسية على الوجودية في هذه النقطة، فإن هذا التحليل من شأنه أن يبين ضعف معين في الماركسية ذاتها، فهي رغم اهتمامها بتاريخ إنساني، إلا أنه يتعذر عليها أن تضفي عليه معنى وذلك بسبب إغفال فكرة التجاوز. إن التاريخ الماركسي لا ينفتح على أي مخرج يسمح بتحرير الإنسان، ولذا فإنه يخشى من أن يظل الفرد سجينا فيه.

وعلى كل، فإن من المؤكد الآن أن التوافق القائم بين الوجودية والماركسية هو توافق شكلي محض، تشير إليه الاصطلاحات الفلسفية التي استعارها سارتر من قاموس الماركسية وألبسها مفاهيم جديدة مثل البراكسيا أو الفعل La praxia، والتجاوز، والسلب. أما البراكسيا فتصبح النشاط المادي الواقعي الذي يقوم به كائن

اجتماعي تاريخي يعمل على تغيير عالمه، ويحاول صبغ الطبيعة بصبغة إنسانية. و"التجاوز" أو "التعالي" يعني التعبير عن "الوجود خارج الذات" في علاقة "الموجود لذاته" بالآخر، طبيعيا كان أم بشريا أما السلب فهو يعين "التغيير" عن طريق "العمل".[20]

ومما يشير إلى هذا التوافق الشكلي أيضا بين الوجودية والماركسية هو أن: "سارتر يأخذ على الماركسيين قولهم بوجود "ديالكتيك" في الطبيعة. والحق أننا لو سلمنا مع إنجلز بوجود قانون عام كل العموم يحكم كلا من الطبيعة، والتاريخ، والفكر، لترتب على ذلك: أولا القول بوجود ضرب من الغائية الهيجيلية التي يتم عن طريقها التطابق التام بين المعرفة الشاملة من جهة، وبين الوجود العام من جهة أخرى. وسارتر يرفض مثل هذه النزعات التفاؤلية الرخيصة، لأنها تعني أن التاريخ يتحقق خارجا عنا، ودون حاجة إلينا، وبالتالي فإنه لن يكون علينا في هذه الحالة سوى أن نقتصر على تأمله، أو - على أقل تقدير - لن يكون علينا سوى أن نعتمد على مواتاة التاريخ أو محاباة الأشياء لنا، من أجل بلوغ شتى أهدافنا، ولو كان هناك ديالكتيك طبيعي" لترتبت على ذلك نتيجة ثانية هي أن يكون الإنسان مجرد "كائن طبيعي" يخضع لذلك القانون الموضوعي، وبالتالي لما كان الإنسان رب أفعاله، ولما كان في وسعه انتزاع ذاته من مجرى التسلسل الطبيعي للأشياء من أجل خلع المعنى الذي يريده على تلك الأشياء".[21]

وفي رسالة بعث بها سارتر للكاتب الماركسي جارودي يقول: "... أنا أعني بالماركسية تلك المادية التاريخية التي تفترض وجود "ديالكتيك" باطن في التاريخ، لا المادية الجدلية التي تحلق "في سماء الأوهام الميتافيزيقية فتظن أنها قد اكتشفت وجود "ديالكتيك" في الطبيعة، حقا أنه قد يكون في الطبيعة مثل هذا "الجدل" (أو الديالكتيك) ولكن من المؤكد أنه ليس لدينا أدنى ذرة من اليقين عن هذا الأمر..".[22]

ومهما كان من شيء، فإن سارتر يعتبر الوجودية بمثابة أيديولوجيا تعيش على هامش الفلسفة الماركسية وتغتذي بإنجازاتها.

أما فيما يختص بليفي ستروس فمن الصعب أن نحدد تغلغل الفلسفة الماركسية في مفهومه. وذلك لأن ممارسة الجدل عنده حسب ازدواج التقابل (+/-) الذي يؤدي إلى فكرة وسط يبدو هيجليا أكثر منه ماركسيا.[23] كما أن موقف ليفي ستروس من التاريخ يبدو مناقضا تماما لفكر ماركس وسارتر وذلك بسبب تصور مختلف للسهم الدال على الزمن فالموقف البنائي أقل تمركزا حول الذات، والتاريخ طبقا له يقدم لنا عن المجتمعات التي سبقتنا صورا ليست سوى تحولات بنائية للصور التي نعرفها حاليا، هي ليست أحسن منها وليست أقل، أما نحن فإن مركزنا في الحاضر لا يعطينا حق الاستعلاء.[24] وهذا هو معنى "الإحساس الجيولوجي بالزمن" عند ليفي ستروس.

إن صاحب الإحساس الجيولوجي للزمن، قد استخدم اصطلاحات ماركسية لخدمة أغراض محددة أحيانا، إلا أنه يفضل اصطلاحات علم اللغة البنائي مثل الدال والمدلول، والمتزامن وغير المتزامن وازدواج التقابل (مجاز/ ميتونيميا)[25] وأيضا المباطنة.

وإذا كان كارل ماركس يعتبر أن "حركة الفكر ليست سوى انعكاس للحركة الواقعية وقد انتقلت إلى مخ الإنسان"[26]، وإذا كان هذا يعني إعطاء الأولوية للحركة الواقعية المادية، فإن ليفي ستروس يعترف فقط بأحادية الحركة أو شمول نفس القوانين على الطبيعة والنفس والمجتمع. يقول: "إن قوانين الفكر البدائي أو المتحضر هي نفس القوانين التي تظهر في الواقع الفيزيقي أو الاجتماعي"[27]. ويقرر بأن تقدم الإثنولوجيا المعاصرة هو رهن بالاعتقاد في العمليات الجدلية التي يتولد عنها عالم المشاركة **Réciprocité** كتركيب لصفتين متناقضتين لا تنفصمان عن النظام الطبيعي ... كما أن الدراسة التجريبية للظواهر يمكن أن تؤيد تخمينات الفلاسفة.[28] وفي خاتمة "الإنسان العاري" يصر ليفي ستروس على أن تكون البنائية غائية.[29] فالعملية البنائية تكشف عن ألفة واتصال بين الإنسان والطبيعة،وأيضا عن غائية عميقة منظمة منذ البداية، وهو ما ترفضه وجودية سارتر تماما لأنها لا تثق إلا في إمكانيات العقل والجدل المركب دائما.

الأنثروبولوجيا والعقل الجدلي:

إن الكتاب الذي يحمل اسم "نقد العقل الجدلي" إنما يذكرنا بالفيلسوف الألماني كنط [30] صاحب كتاب "نقد العقل الخالص"، فلكلاهما يدرس طبيعة العقل البشري وإمكانياته وحدوده. وسارتر في كتاب "النقد" يدرس المنطق الحي للعمل الإنساني، وهو لهذا يستخدم المنهج الصوري والجدلي. إنه يحاول أن يكتشف البناءات الأولية للبراكسيا، وعلى هذا فإن "نقد العقل الجدلي" لا يمكن إذن أن يكون تركيبا مثاليا لتصورات أو إعادة تركيب التاريخ أو فلسفة للتاريخ. إن هدفه هو إلقاء الضوء على ما يجعل التاريخ معقولا واستنباط المعقولية التاريخية التي تحل محل المعقولية التحليلية والوضعية.[31]

ويتساءل جان بول سارتر في مقدمة كتابه عما إذا كنا نمتلك الأداة التي تقيم أنثربولوجيا بنائية وتاريخية؟ إن هذه الأنثروبولوجيا ينبغي البحث عنها في داخل الفلسفة الماركسية ... فالماركسية قد أورثت أيديولوجية الوجود ضرورتين كانت الهيجيلية قد سبقت بهما وهما: الصيرورة والتجميع وهما أيضا صفتان ينبغي توافرهما في كل الحقائق الأنثروبولوجية خصوصا وأنهما قد تضمنتا تعريف "الديالكتيك". [32]

أما الأداة التي تقيم الأنثروبولوجيا فهي العقل الجدلي، ويرى سارتر أننا لسنا بصدد اكتشاف الجدل، فالتفكير الجدلي قد ظهر منذ بداية القرن الماضي، كما أن الخبرة الإثنولوجية أو التاريخية تكفي للكشف عن قطاعات جدلية في نشاط الإنسان، غير أننا نلاحظ أن التفكير الجدلي قد اهتم منذ ماركس بموضوع الجدل أكثر من اهتمامه بالجدل نفسه، ولذا فإن علينا الآن أن نثبت مشروعية العقل الجدلي. ونحن الآن أمام نفس الصعوبة التي واجهها العقل التحليلي في نهاية القرن الثامن عشر عندما اضطر أن يبرر ويثبت مشروعيته.[33]

إذا تساءلنا عن الضرورة وراء إثبات مشروعية العقل الجدلي الآن لوجودنا الإجابة عند سارتر كالآتي:

أولا: إن ضرورة "نقد العقل الجدلي" لم تكن لتفرض إلا في مرحلة معينة من تطور الماركسية. إن هذه المرحلة تطابق لحظة فقر واختناق وتقادم للفكر

الماركسي الذي يضل طريقه في المجرد أي في الحتمية الآلية. إن هذا الداء الذي أصاب الماركسية هو نتيجة للتاريخ وقد نظر إليه في مجموعه.[34]

ثانيا: في مواجهة الذين يقولون بعدم جدوى الفلسفة يرى سارتر أن الفلسفة لا تموت بسبب الإفراط في إعمال العقل، بل هي تموت على الأحرى بسبب استخدام عقل أصابه ضعف العجز والشيخوخة لأنه لم يعرف التجديد، فهو يظل عقلا تحليليا آليا أعد للسيطرة على الطبيعة والنظر إلى المجتمعات كما ينظر إلى المادة الجامدة. إن هذا العقل ليعجز عن أن يمكننا من أن نسبر أغوار عالم إنساني نهدف إلى توحيده. وعلينا أن نلتمس ذلك لدى عقل آخر لا يمكن إلا أن يكون جدليا في مقابل العقل التحليلي. وعلينا نحن أن نؤسس هذا العقل.[35]

ثالثا: إن العقل التحليلي هو أداة للبحث المطبق على المادة الجامدة، ولا يجوز استخدامه في البحث عن الحقيقية الإنسانية ، فالحقيقة الإنسانية تعرف بغاياتها وليس بأسباب ، كما أنها تعرف بمشروعها وليس بماضيها. والمنهج المتبع في الدراسة هو منهج جدلي، وحيث أن البحث يتعلق بمجهود مجمع، لذا فإن المنهج ينبغي أن يكون تركيبيا أيضا.[36] يقول سارتر: "إن الأنثروبولوجيا ستظل ركاما من المعرفة الأمبيريقية والاستنتاجات الوضعية والتفسيرات المجمعة، طالما أننا لم نثبت مشروعية العقل الجدلي". [37] والعقل الجدلي هو علاقة بين الفكر والموضوع: "فإذا كان هناك وجود للعلاقة بين التجميع التاريخي والحقيقة المجمعة، وإذا كانت هذه العلاقة هي حركة مزدوجة للمعرفة وللوجود، فإنه يحق لنا أن نسمى هذه العلاقة المتحركة "عقل".[38]

ويرى جان لاكروا Lacroix أن العقل الجدلي عند سارتر ليس شيئا آخر سوى حركة التاريخ وهو يواصل سيره ويعي ذاته في نفس الوقت.[39] كما يرى أن العقل الجدلي المركب عليه أن يكون على اتصال دائم بدعامته وأساسه وهو العمل باعتباره معقولية مركبة.[40]

من كل ما تقدم عن العقل الجدلي يمكننا أن نستنتج موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية فيما يختصر بالأدلة التي تؤسس علم الأنثروبولوجيا، فالأنثربولوجيا البنائية تقوم على التحليل (أي تستخدم العقل التحليلي)، وهو ما

يعترف به ليفي ستروس صراحة عندما يقرر أن: "الهدف الأخير للعلوم الإنسانية ليس تركيب الإنسان وإنما تحليله ".[41]

وفي الحقيقة، إن مسألة التمييز بين عقل جدلي وآخر تحليلي لم يكن من المسائل التي اهتم لها ليفي ستروس قبل ظهور كتاب "الفكر الوحشي" الذي يتخصص الفصل الأخير منه للرد على سارتر. ويبدأ ليفي ستروس هذا الفصل بالتساؤل عن إمكانية التطابق بين التفكير التحليلي والتفكير الجدلي، على أساس أنه لا يفرق من حيث المبدأ بين عقل تحليلي وعقل جدلي.

ويرى ليفي ستروس أن من يقرأ كتاب "الجدل" لسارتر لا يمكنه إلا أن يسلم بأن الكاتب يتأرجح بين مفهومين للعقل الجدلي: فهو تارة يجعل العقل الجدلي مقابلا للعقل التحليلي تماما كالتقابل بين الصواب والخطأ وبين الإله الطيب والشيطان. وتارة أخرى يظهر لنا الاثنين وكأنهما مكملان لبعضهما ويعتبرهما سبيلين مختلفين يؤديان إلى نفس الحقائق.[42]

ويرى ليفي ستروس أن المفهوم الأول يقلل من شأن المعرفة العلمية ويؤدي بالتالي إلى افتراض عدم إمكانية علم البيولوجيا، كما أنه بالإضافة إلى ذلك يكشف عن تناقض معين لأن الكتاب المسمى "نقد العقل الجدلي" هو إنتاج عقلي نشأ عن إعمال العقل التحليلي للمؤلف: (فهذا العقل يعرف، ويميز، ويصنف،ويعارض). ويلاحظ ليفي ستروس أن هذه (الرسالة الفلسفية) عن العقل الجدلي لا تنتسب في الحقيقة إلى طبيعة أخرى مخالفة للكتب التي يناقشها حتى وإن كان الهدف هو إدانتها.[43]

(وكيف يمكن للعقل التحليلي أن يطبق على العقل الجدلي زاعما تشييده رغم أنهما يعرفان بصفات مطلقة؟).[44] أما عن المفهوم الثاني فإن ليفي ستروس يتساءل: إذا كان العقل الجدلي والتحليلي يصلان في النهاية إلى نفس النتائج، وإذا كانا يؤديان إلى حقيقة موحدة، فماذا كانت فائدة تقابلهما ثم التصريح بتفوق الأول على الثاني، وكيف يمكن تفسير هذا التناقض؟. ويلاحظ ليفي ستروس أن هذين المفهومين اللذين يتردد بينهما سارتر يفترضان وجودا مستقلا للعقل الجدلي، إما كضد antagoniste وإما كمكمل Complémentaire للعقل التحليلي، ويلاحظ

كذلك أن التمييز بين عقل جدلي وآخر تحليلي كانت بدايته عند كارل ماركس رغم أن التقابل بين العقلين عنده كان نسبيا وليس مطلقا كما هو الحال عند سارتر.

وليس هناك ما يمنع ليفي ستروس من الاعتقاد بأن العقل الجدلي مركب دائما: (فهو الجسر الذي يتقدم ويمتد بلا انقطاع والذي ينشئه العقل التحليلي فوق هاوية دون أن يتمكن من رؤية نهايتها رغم علمه بوجود هذه النهاية ورغم ابتعادها المستمر).(45)

"إن لفظ العقل الجدلي يتضمن إذن الجهود المتصلة التي يجب أن يقوم بها العقل التحليلي لكي يتحسن ، وذلك إذا زعم أنه يفسر مسألة اللغة أو المجتمع أو الفكر"(46)، وإذا كان سارتر يسمى العقل التحليلي عقلا كسولا ، فإن ليفي ستروس يسمى نفس هذا العقل جدليا، ويصفه بالشجاعة لأنه يتقدم باستمرار.(47)

وقد كان من نتيجة التوحيد بين عقل جدلي وتحليلي عند ليفي ستروس أن وصفه سارتر بأنه مادي متسامي وبأنه حسين، فأقصى ما يمكن أن يرتقي العقل الجدلي في نظر ليفي ستروس يتلخص في قدرته على الشروع في رد الجانب الإنساني إلى لا إنساني.(48)

وفي مواجهة تحليل الإنسان أو تفكيكه كتب سارتر يقول: "إن الإنسان يحتل مكانا ممتازا في عالم الأحياء لأنه تاريخي، أي أنه يعرف نفسه دائما بالعمل (أو البراكسيا) خلال التغيرات التي تفرض عليه ... ثم يتجاوز العلاقات المرسومة interiorisee وهو يحتل مكانا ممتازا أيضا لتميزه بأنه الموجود الذي هو نحن. وفي هذه الحالة الفريدة يكون السائل هو نفسه المسئول. أو إذا شئنا فإن حقيقة الإنسان تكمن في أنه الموجود الذي يسأل عن وجوده أو الموجود الذي هو تحقيق للبراكسيا". (49)

إن علوم الإنسان لم تتساءل عن الإنسان تماما كما أن الميكانيكا الكلاسيكية (التي تستخدم الزمان والمكان على اعتبار أنها مجالات متجانسة وممتدة) لم تسأل لا عن المكان ولا عن الزمان ولا عن الحركة. فعلوم الإنسان تقتصر على دراسة نمو الظواهر الإنسانية وعلاقاتها، ويظهر الإنسان وكأنه دال على ذاته comme un milieu significant .

وإذا كانت التجربة تعطينا الظواهر التي تختص جماعة معينة، وإذا كانت الدراسات الأنثروبولوجية تحاول أن تربط هذه الظواهر بعلاقات موضوعية ومحددة بصرامة، فإن حقيقة الإنسان من حيث هي تظل بعيدة المنال تماما كفكرة المكان بالنسبة للهندسة أو الميكانيكا، والسبب في ذلك أن البحث لا يهدف إلى الكشف عنها وإنما يهدف إلى تكوين القوانين وإلى إظهار علاقات وظيفية. [50] ويعترف سارتر بوجود تناقض عميق بين الإثنولوجي والمؤرخ، وهو تناقض يتصل بمعنى حقيقة الإنسان وليس مجرد اختلاف في المنهج. فالإثنولوجي يرى في التاريخ حركة تعرقل الخطوط. أما المؤرخ فإنه يرى في "دوام واستمرار البناءات" تغيرا مستمرا.[51]

وقد أفصح ليفي ستروس عن موقفه من التاريخ في كتاب "الفكر الوحشي" وهو يرى أن التناقض بين الإثنولوجي والمؤرخ غير موجود أساسا، بل يعتبر التاريخ مساعدا أو معينا للإثنولوجيا البنائية بمعنى أنه يمد هذه الأخيرة بالمعلومات الإمبيريقية. والتاريخ هنا له دور شبيه بدور الإثنوجرافيا، فكلاهما يهتم بالجزئي وكلاهما يعطي معلومات ضرورية للبحث الإثنولوجي لتكوين نماذج نظرية. وعلى ضوء هذا يمكن فهم قول ليفي ستروس: "إن التاريخ هو منهج لا ينتسب إليه موضوع بعينه". وهو رغم ذلك ضروري لفحص تكامل العناصر في أي بناء إنساني أو غير إنساني".[52]

التاريخ إذن "يعتبر مرحلة ضرورية لأي بحث في العلوم الإنسانية وغير الإنسانية" ومع كل هذا فلو اقتصرنا على تعريف الإنسان بالجدل والجدل بالتاريخ، فماذا نحن قائلون عن شعوب لا تاريخ لها؟[53] وهنا يرد سارتر بأن يميز بين نوعين من الجدل: (الحقيقي) وهو خاص بالمجتمعات التي لها تاريخ، وجدل تكراري وقصير الأجل وهو الذي يخص به مجتمعات يقول عنها أنها "بدائية".

سارتر هنا "لا يمانع في أن يضع إلى جانب الإنسان إنسانية مشوهة وغير مكتملة rabougrie et difformé [54] ويعترف بأنه "ليس من الممكن أن نجد (طبيعة إنسانية) واحدة لدى قبائل الموريا Mur مثلا ولدى الإنسان التاريخي في مجتمعاتنا المعاصرة".[55] وعلى ذلك فإنه لمن المستحيل أن تؤسس الأنثروبولوجيا على معرفة تصورية خصوصا إذا نظرنا إلى الجماعات المتعددة من خلال التزامن synchronie ومن خلال التطور التاريخي.[56] وعلى الرغم من الاختلاف في

الطبيعة بين الجماعات (البدائية) وبين المجتمعات المعاصرة فإن من الممكن أن يقوم اتصال حقيقي وأيضا تفاهم متبادل بين الفريقين المتمايزين (على سبيل المثال بين أفراد جماعة الموريا Muria وبين الإثنولوجي).[57] وابتداء من التقابل بين هاتين الصفتين (عدم وجود طبيعة إنسانية واحدة والاتصال الممكن دائما بين أفراد البشر)، فإن حركة الأنثروبولوجيا تثير من جديد وبصورة جديدة (إيديولوجية الوجود).[58]

ولما كانت نقطة الضعف في الفلسفة الوجودية هي في امتناع التواصل الحقيقي بين الذوات، فإننا نعتقد أن سارتر هنا يحاول أن يرأب الصدع ويستنجد بالأنثروبولوجيا التي تعرف عنده باهتمامها بمشكلة على هيئة عائق يمكن التغلب عليه.[59]

على أي حال، فإن الوجودية التي تهتم بالبعد الإنساني (أو المشروع الوجودي) تتخذه أساسا لكل معرفة أنثروبولوجية.[60] كما أن الدور الحقيقي لأيديولوجيات الوجود لا يتلخص في وصف مجرد لحقيقة الإنسان التي لم توجد أبدا، وإنما يتلخص في وصف مجرد لحقيقة الإنسان التي لم توجد أبدا، وإنما يتلخص في تذكير الأنثروبولوجيا بالبعد الوجودي للعمليات المدروسة.[61]

والمشروع الفردي le projet personnel له صفتان أساسيتان: فهو لا يمكن أن يعرف بواسطة تصورات كما أنه كمشروع إنساني يسهل فهمه دائما، وهذا الفهم لا يؤدي بنا إلى أفكار مجردة، فالمشروع يحدث الحركة الجدلية التي تبدأ من معطيات يتعرض لها الإنسان .. إن هذا الفهم الذي لا يتميز عن العمل (أو البراكسيا) هو وجود مباشر وأساس معرفة مباشرة للوجود (خصوصا وأنه يشمل وجود الآخر).

أما المبادئ الأولية للأنثروبولوجيا السارترية فإنها لا تفهم دون فهم المشروع الذي يضمها، والسلب كقاعدة للمشروع، والتسامي باعتباره يشير إلى وجود خارج الذات وإلى علاقة بالآخر، والتجاوز كوسيط بين الواقع المفروض والمعنى المعاش.

هذا علما بأن "الحاجة والسلب ، والتجاوز والمشروع ، والتسامي تكون في الواقع كلا تركيبيا بحيث أن كلا منهم يشمل الآخر ويتضمنه".[62]

ومهما كان من اختلاف وجهات النظر بين ليفي ستروس وجان بول سارتر حول الأسس التي تقيم دعائم الأنثروبولوجيا، فإن المسألة المنهجية التي تفرض نفسها دائما على كل دراسة أنثروبولوجية هي كيفية العبور إلى الآخرين cet accès a l'autre أو الانتقال من الذاتية إلى الموضوعية.

وقد بينت دراسات ليفي ستروس أن الاتصال بين الأنا والغير تضمنه بناءات فطرية أسماها بناءات الاتصال هي التي تجعل من الذاتية وسيلة للبرهنة الموضوعية. أما جان بول سارتر فإنه يجعل الاتصال مع الغير قائما على (البراكسيا) باعتبار أنها (الإنجاز الحر والملموس لعمل حر).[63]

يقول سارتر: إن أساس العلاقة الإنسانية كحتمية مباشرة ودائمة لتواجد طرفين (هذه العلاقة التركيبية التي تظهر لأشخاص محددين، وفي لحظة محددة من لحظات التاريخ واستنادا لعلاقات إنتاج محددة)، إن أساس هذه العلاقة هو (البراكسيا نفسها).[64] أما الخلفية العطائية للتبادل Réciprocité وهي عند ليفي ستروس تعتبر ضمن البناءات الفطرية، فإنها ترد عند سارتر إلى مجرد "إمكانية موضوعية ومنتشرة possibilité objective et diffuse".[65]

ويرى سارتر أن "الهدية le don هي الشيء المادي الذي يظهر هذه الخلفية العطائية إن من يقبل الهدية، فإنه يقبلها باعتبارها علامة عدم اعتداء من ناحية، ومن ناحية أخرى كالتزام منه بمعاملة آخرين كضيوف والهدية هي تبادل معاش في اتجاه الزمن. ولكي تذوب الصفة الزمنية في المشاركة المطلقة يجب أن يتم التبادل عن طريق تنظيمات اجتماعية معينة، بمعنى أنه يثبت في تجمع موضوعي للزمان الذي نحياه.

والديمومة تبدو هنا كشيء مادي، وهو وسيط بين حدثين يعين كل منهما الآخر، وهي تعرف بالتقليد أو القانون.[66] ونلاحظ أن سارتر هنا يدخل عنصر الزمن باعتباره خالقا للقوانين الاجتماعية والتقاليد.

ويرى سارتر أيضا أن المشاركة (أو المبادلة) كعلاقة داخلة للمجموع لا يمكن أن تظهر إلا من وجهة نظر المجموع، أي بواسطة كل جماعة تطالب أن تنضج مع مثيلاتها. فالكل يسبق الأجزاء، ولكن ليس كمادة راكدة ولكن مجموع متحرك .[67]

وعندما تتحقق هذه المشاركة وتظهر كعلاقة اجتماعية بين أفراد، وكرابطة أساسية محسوسة ومعاشة، عندئذ لا ينبغي اعتبارها رابطة عامة ومجردة أو موضوعا لتأمل محض .. ذلك لأن الفعل الفردي[68] باعتباره تحقيقا (للمشروع)، هو الذي يحدد رابطة "المشاركة" أو "التبادل" لكل فرد مع كل فرد، كما أنه هو الذي يفسر منطق الحركة الجمالية برمتها،[69] خصوصا وأن هذه البراكسيا هي في نفس الوقت بمثابة العقل المركب داخل التاريخ باعتباره عقلا مركبا".[70]

وإذا أردنا أن نلخص كيفية العبور إلى الآخرين عند سارتر فإننا نقول أن الاتصال بالغير عنده قائم على البراكسيا، أما المشاركة في إمكانية موضوعية حتمتها ضرورة الحياة في جماعة. و"من الممكن أن تقوم علاقة جدلية بين الأنثروبولوجي وبين المجتمع المدروس"[71]، غير انه لا يمكن أن يكون هناك تبادل للمشاعر Réciprocité des consciencess لأن هذا التبادل يحتاج إلى تركيب عقلي يضعنا في تطابق مع صور للنشاط هي لنا وللغير في نفس الوقت،وهو ما لا تسمح به وجودية سارتر.

وإذا انتقلنا إلى موقف سارتر من البناءات فإننا نجده يقرر بأن"الضرورة la nécessité التي يتحدث عنها ليفي ستروس لا تؤسس على التجربة"[72] (وهذا يعني أن البناءات اللاشعورية عند ليفي ستروس ليست مصدرا للضرورة)، كما يقرر سارتر "أن نسق الوظائف في المجتمع تتحدد فيه كل وظيفة بالأخرى من الخارج تماما كما هو الحال في العالم الفيزيقي".[73]

ولهذا فإن تنظيم الزواج الذي تحدث عنه ليفي ستروس إنما يتضمن الاغتراب alienation !

فإذا افترضنا – طبقا للتنظيم الثنائي [74] – أن رجلا من الجماعة "A" تزوج إمرأة تنتمي إلى الجماعة "B" ولذا فإن الطفل الذي يولد كثمرة لهذا الزواج

سيوجد وسط علاقة "دائن ومدين" . وهذه العلاقة الأخيرة هي التي ستحتم إمكانات زواجه مستقبلا. ويتساءل سارتر : أليس هذا هو الاغتراب ؟ [75] "إن ظهور الطفل في "وسط مدين" معناه أنه هو نفسه قد ألتزم بهذا الدين، وهذا يعني أن الإنسان ليس من خلق ذاته. L'homme n' est pas produit ويرى سارتر أن الاغتراب طبقا لهذا المعنى إنما نشأ عن علاقات: (التزام engagement ، وقسم serment ، وسلطة Pouvoir ، وحقوق droits، وواجبات devoirs). والفرد في المجتمع وإن كان يحافظ على دوام نسق العلاقات ، إلا أنه قد يتغير ويتعدل في نطاق هذا النسق بما لديه من عمل متفرد praxis فالعلاقات هي شرط "البراكسيا" ولكنها ليست هي "البراكسيا" . وسارتر يوضح ذلك بمثال حارس المرمى فيقول : "إن كفاءة حارس المرمى وإمكانياته الشخصية التي تجعله حسنا أو ممتازا إنما تتوقف على مجموع قواعد اللعب المتفق عليها والتي تحدد دوره".

العلاقات إذن باعتبارها وظائف في المجتمع fonctions لا تتغير جدليا بعكس الأفعال actes. لأن هذه الأخيرة تتوقف على الأفراد. وعلى هذا فإن الضرورة التي تنشأ عند ليفي ستروس نتيجة لبناءات لا شعورية هي في الحقيقة عند سارتر ناشئة من علاقات آتية من المجتمع وتشربها الفرد. [76]

cette necessite est consideree comme exteriorite structurant l'interiorite.

إن الإلتزام والقسم يعنيان أن الفرد عليه أن ينصاع للعلاقات المرسومة ويعنيان أيضا تقييدا "للبراكسيا" أي العمل الفردي.

ويرى سارتر أن عناصر البناء تتضمن القسم على أعتبار أنه مجموع العلاقات والوظائف (حقوق وواجبات) ، كما تتضمن السلطة (حرية وفزع) ، وأيضا تتضمن البراكسيا على أعتبار أنها إنجاز حر ملموس .

ويتفق سارتر مع بويون Pouillon على أن كل عنصر من عناصر البناء هو تعبير خاص عن الكل الذي ينعكس مباشرة وكلية فيه ، ولذا فإن عنصر البناء لا

يمكن أن يعتبر مرحلة وسطى في تكوين الكل . ولا يوجد طريق آخر للتغلب على التناقض الذي ينشأ من كون العنصر مستقلا وغير مستقل في نفس الوقت بالنسبة للكل ، كما لا يوجد طريق آخر لتصور تركيب التغاير(77)

ويلاحظ سارتر أننا هنا لسنا بصدد مجموع بل هو بالأحرى "تجميع" totalisation، أي كثرة تهدف لتجميع المجال العلمي في اتجاه معين حيث يتكشف العمل الجماعي (من خلال العمل الفردي) لكل فرد بطريقة موضوعية. وبعبارة أخرى فإن الجماعة هي جدل معقد بين البراكسيا وبين القصور الذاتي inertie، بين التجميع totalisation وبين عناصر سبق تجميعها. وهذا يعين أن هناك علاقة جدلية دائمة داخل الجماعة، وبينها وبين كل فرد فيها .. فالجماعة كمجموع وكحقيقة موضوعية لا وجود لها إنها تجميع مستمر.

إن الجماعة إذا نظر إليها من زاوية معينة كانت موضوعا، وإذا نظر إليها من زاوية أخرى كانت هي أساس الفعل. أما من حيث كونها موضوعا، فهذا يعني أنها كأداة إنما تتعدل بالعمل، والعلاقة البنائية يمن أن تشير إلى معرفة مستبطنة ، والبناء كفكرة ليس له أساس أو مضمون سوى التنظيم العام لنسق العلاقات داخل الجماعة.

يقول سارتر: "إن نسق العلاقات المنطقية الذي يمثل بالنسبة لكل فرد مبادئ لا يمكن أن يتعداها في كل عملية عقلية، إنما يشكل كلا مع نسق العلاقات التي تتميز بهما الوظائف خارج الذات"(78)، فالاختراع يظهر كنتاج حر للفكر الخالص، غير أنه لا يمكنه أن يتعدى تنظيما عمليا معينا، أو نسقا معينا للقيم أو نسقا معينا للمبادئ الموجهة Principes directeurs.(79)

ويرى سارتر أن الجماعة تمتلك معرفة صامتة عن ذاتها وموجودة لدى كل فرد فيها(80)، أي أن الفرد يسبر أغوار جماعته، وهذه الحقيقة تحتجب عن كل من لا يشارك الجماعة أهدافها، وهو قد يتمكن من معرفة غاياتها عن طريق ملاحظة العمل الجماعي الماثل أمامه، وقد يشرع في تركيب سليم للبراكسيا، غير أنه لن يمسك أبدا بالعلاقة بين الأفراد كخلق متفرد وخاص بالتنظيم الاجتماعي.

وعلى هذا الأساس فإن بعض المعارف المعقدة يمكن أن تتحدى عالم الاجتماع أو الإثنوجرافي إذا هو تعرض لها في المجتمعات المتخلفة، ذلك لأنه يتعرض لها كمعلومات نظرية يكتسبها هو بالملاحظة على الرغم من أنها بناءات عملية معاشة داخل عمل جماعي. (81)

ويضرب سارتر مثالا لهذه المعارف المعقدة مسترشدا بما ذكره ليفي ستروس نقلا عن ديكون Deacon بخصوص النظام الأموي système matrimonial لجماعات الأمبريم Ambrym وهو من أعقد النظم التي عرفت حتى الآن.(82) يقول ديكون أن أفراد جماعات Ambrym كانوا يصفون نظامهم المعقد بمنتهى الدقة ويلجأون في ذلك إلى عمل رسوم بيانية على الأرض: "فمن الواضح أن أفراد هذه الجماعة (أو الأكثر ذكاء منهم على الأقل) يتصورون نظامهم على أنه جهاز أعد جيدا حتى أنه لمن الممكن أن تمثله الرسوم البيانية ... وهم ابتداء من هذه الرسوم البيانية يتعرضون لمسائل القرابة بطريقة مشابهة لما يمكن أن ننتظره من عرض علمي جيد داخل قاعة للمحاضرات".(83) وفي نص آخر استشهد به ليفي ستروس يقول Deacon: "إن البدائيين لقادرون على التفكير المجرد بدرجة كبيرة". (84)

ويرى سارتر أن هذه المسألة قد عرضت عرضا سيئا، لأن ما يفترض معرفته لم يكن قدرة البدائيين على التفكير المجرد بوجه عام، (وإلا لكان هذا التفكير بمثابة قدرة عامة يمتلكها كل إنسان مهما كانت درجة تطوره)، وإنما معرفة قدرتهم على فهم البناءات المجردة لنظامهم الأموي أو نظم القرابة. أي أنه لا ينبغي أن نبدأ من حيث يجب أن ننتهي فنقرر أن البدائيين يفهمون العلاقات المجردة التي تنظم جماعاتهم لأنهم قادرون على التفكير المجرد، إذ على العكس نجد أن العلاقات المجردة التي تكون مجتمعهم هي التي تعرف تفكيرهم بقدرته على التجريد. بل إن التفكير المجرد ليس شيئا آخر سوى هذه العلاقات نفسها على اعتبار أنها "معاشة بواسطة الإنسان العادي الذي يحقق علاقته مع الجميع في نطاق وحدة الهدف المشترك".(85) إن البدائي عندما يعبر عن هذه العلاقات المجردة ويرسمها على الأرض، فإنه لا يقلد أنموذجا موجودا بذهنه. وعلى ذلك فمن الخطأ الزعم بأن هذا البدائي يعكس شعورا تركيبيا وعمليا عن وضعه هو وزملائه. كما أن رد نسق

القرابة إلى شيء مصطنع (خطوط مرسومة على الأرض) إنما يشير لدى البدائي إلى محاولة عملية لإنتاج بناءات في صورة نسق مجرد وجامد. والسبب في هذا هو أنه يريد أن يشرحها لأجنبي آت من خارج الجماعة فيقوم بردها إلى هيكل عظمي لا حياة فيه. إن عمل البدائي هذا لا يعكس شعورا تركيبيا، بل إنه ليس تفكيرا على الإطلاق. إنه عمل يدوي محكوم بمعرفة تركيبية لا يعبر البدائي عنها.(86)

وقد رجع ليفي ستروس إلى هذا الموضوع في كتاب "الفكر الوحشي" وفيه يقول: "إذا صح ما يقوله سارتر من أن البدائي لا يفكر، فينبغي أن نقول نفس الشيء عن أستاذ بكلية الهندسة يقوم بعمل براهين على السبورة وذلك لأن كل إثنوجرافي يعلم تماما أن الموقف هو هو ذاته في الحالتين".(87) ويلاحظ ليفي ستروس أيضا أن سارتر لا يطيق أن يكون البدائي قادرا على التحليل والبرهان أو ممتلكا "المعارف معقدة" وهو بهذا ينضم إلى ليفي بريل.(88)

وإذا افترضنا عدم وجود العقل التحليلي لدى البدائيين فإن موقف سارتر لن يتحسن، وذلك لأنه طبقا لهذا الافتراض فإن المجتمعات البدائية ستكون مسيرة طبقا لغائية لا شعورية ومبتعدة تماما عن التاريخ الإنساني ومرتكزة على فعل عوامل بيولوجية (مثل تركيب المخ وإفرازات الغدد الداخلية).(89)

يتضح مما تقدم أن موقف سارتر من "البناءات" يؤدي إلى تصور بناءات تاريخية تعكس حقبة معينة من الزمن ورقعة معينة من الأرض وجماعة خاصة تمارس براكسيا فردية أو جماعية متميزة. ومن ثمة فإن الجماعة والعصر اللذان ينتمي إليهما الفرد إنما يحلان محل "شعور لا زماني"(90). ويظل الفرد سجين "كوجيتو" من نوع سوسيولوجي شبه "بكوجيتو" ديكارت مع فارق بين الاثنين طبعا مرده إلى أن "الكوجيتو" الديكارتي يسمح بالعبور إلى العالم ويظل سيكولوجيا وفرديا.(91)

وفي مجال المقارنة بين "كوجيتو" ديكارت وسارتر يقول ليفي ستروس: "إن ديكارت وقد أراد أن يؤسس علم الفيزياء فإنه يعزل الإنسان عن المجتمع. أما سارتر وهو يزعم أنه يؤسس علم الأنثروبولوجيا فإنه يعزل مجتمعه عن سائر المجتمعات".(92) وفي الحقيقة لقد كان ليفي ستروس يحتقر رأي سارتر الصريح

عن أن الأفراد في المجتمعات البدائية غير قادرين بالمرة على التحليل العقلي وأنهم محرومون من أي قدرة على البرهان العقلي.[93] كما يرى أن إصرار سارتر على التمييز بين البدائي والمتحضر إنما يعكس التقابل الأساسي عنده بين الأنا والغير، "فهذا التقابل لم يصغ بطريقة مختلفة عما كان من الممكن أن نتوقعه من أحد بناني ميلانيزيا".[94]

إن المتتبع للتصريحات المتلاحقة لكلا المفكرين يلاحظ بلا شك أن كليهما يحاول أن يحتوي الآخر، فسارتر يقرر بأن لحظة التحليل البناني ما هي إلا مرحلة من مراحل "العقل الجدلي"[95]، أما ليفي ستروس فإنه يقرر بأن فلسفة سارتر ما هي إلا وثيقة إثنولوجية هامة لكل من أراد أن يفهم ميثولوجيا العصر.[96] ولعلنا الآن بحاجة إلى التساؤل عما إذا كان من المكن رغم محاولات الاحتواء هذه - أن نجد تقاربا بين الرجلين.

يبدو لأول وهلة أن هذا التقارب غير ممكن خصوصا وأن الفيلسوف الوجودي يتحمس للذات العائشة والمتحدثة ويهتم بالبراكسيا باعتبارها حركة تجميع جزئي لا بد من تخطيه، كما يهدف دائما إلى تخطي البناءات، في حين أن الإثنولوجي يعتبر العقل مركب دائما ويخضع لقوانين عامة وبالتالي فإن البحث عنده ينبغي أن يكون منصبا على البحث عن كوامن العقل أي البناءات التي تحدد عمل العقل.

غير أن ليفي ستروس يقترب من سارتر في تصوره لفكرة التجميع، يقول: "إذا كانت ضرورة التجميع تمثل الآن تجديدا هاما لدى بعض المؤرخين وعلماء الاجتماع وعلماء النفس، فإنها بالنسبة للإثنولوجيين شيء مفروغ منه.[97]

والفيلسوف الوجودي بدوره يتفق مع ليفي ستروس في أن الإنسان هو نتاج للبناء. يقول "الإنسان هو نتاج للبناء (بشرط أن يتجاوزه). أو إذا شئت فإن البناءات هي لحظات توقف للتاريخ، وإذا كان الإنسان ينخرط في بناءات جاهزة فيمكننا القول إذن بأنها هي التي تكونه. والإنسان ينخرط في هذه البناءات لأنه ملتزم تاريخيا".

وهنا نجد أن سارتر يربط بين فكرة البناء وبين التاريخ.[98]

وفي الحقيقة لعلنا نلاحظ تقاربا وتكاملا بين سارتر وليفي ستروس فيما يختص بتصورهما للعلاقة بين التاريخ والبناء. فسارتر يعترف بوجود علاقات إنسانية عبر التاريخ "trans-historique" أي "بناءات دائمة" - "بين أفراد ينتمون إلى جماعات تختلف نظمها وتجهل كل منهما الأخرى".[99]

أما ليفي ستروس فإنه يعترف بوجود بناءات تاريخية، أي بناءات طرأ عليها تغيرات وتحولات على مر العصور، وأيضا كتب ليفي ستروس: "إن الإثنولوجي ليشعر بأنه قريب جدا من سارتر عندا يضع نفسه مكان الآخرين ليفهم المبادئ التي تحتم نواياهم، وأيضا عندما ينظر إلى حقبة أو ثقافة كمجموع دال.[100] [101]

الهوامش

---

[1] Audry Colette: "Sartre", P. 81

[2] *صرح ليفي ستروس في حديث تليفزيوني أنه في سنة 1940 وقد كان مجندا عند خط ماجينو Maginot، كان يتنزه إلى جانب بعض التحصينات فلمح في الأرض نبات الـ Pissenlit وأخذ يتأمل تركيبه وبناءاته فاهتدى لفكرة البناء. راجع:* Esprit", Mars, 1973

[3] Levi-Strauss: "La Pensée sauvage", p. 331

[4] *الدكتور زكريا إبراهيم دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 516*

[5] Lacroix Jean: "Marxisme, Existentialisme Personnalisué, (P.O.F., Paris, 1962) p. 59 - 60

[6] *الدكتور زكريا إبراهيم دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 518*

[7] نفس المرجع والصفحة

[8] Elach Edmund: "Lévi-Strauss", p. 24

[9] Ibid., p.51

[10] Lacroix Jeàn: "Marxisme, existentialisme & Personnalisme, p .50

[11] Ibid.. p.51

[12] Lacroix: "Marxisme, existentialisme & Personnalisme,

[13] Lacroix: "Marxisme, existentialisme & Personnalisme, p.49

[14] Audry Colette : “Sartre” ,p.17

[15] Lacroix Jeàn: Histoire et dialectique , Le Monde Heldo , no 1298 12 sop. 1973

[16] Lacroix: "Marxisme, existentialisme & Personnalisme

[17] SARTRE J. P.: "Critique de la Raison Dialectique", p. 527

[18] LEVI-STRAUSS: "La Pensée sauvage", p. 341

[19]Lacroix: "Marxisme, existentialisme & Personnalisme,. P.118

[20] الدكتور زكريا إبراهيم دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص *509، 510*

[21] نفس المرجع : ص519

[22]Une letter de Jean-Pual Sartre à R. Garoudy dans "Perspectives de l'Homme", (P.U.F.) ورد ذكر هذا الخطاب في دراسات في الفلسفة المعاصرة للدكتور زكريا إبراهيم ص 220

[23] انه يذكرنا بقاعدة التتابع عند هيجل : القضية ونقيضها ، والقضية الت\اليفية المتولدة عنهما

[24]Leach Edmund : Levi Strauss , P.21

[25]*قال بهذا الازدواج عالم اللغة جاكوبسون واعتبره ضروريا لتحليل اللاشعور، أما ليفي ستروس فإنه يستخدم هذا الازدواج البلاغي كأداة طيعة للتفسير. وحيث أنه يهتم بمسألة العلاقات فإنه في فصل من كتاب "تفكير الفطرة" بعنوان "الفرد باعتباره نوعا* L'individu comme espèce*، يبحث العلاقة بين الإنسان وبين فئات مختلفة من الحيوانات والطيور على ضوء ازدواج التقابل (مجاز / ميتونيميا). فيرى أن الكلاب باعتبارها حيوانات أليفة تكون جزءا من المجتمع الإنساني رغم كونها ليست منتمية كلية إلى الإنسان، ويظهر هذا عندما نسميها بأسماء إنسانية، أما الطيور فإن الميتولوجيا تمثلها كمجتمعات تشابه تماما المجتمعات الإنسانية، فهي تعيش في جماعة وتبني لنفسها عشا وتطير زرافات في السماء، فإذا كانت الطيور كائنات إنسانية مجازا* Métaphorique*، فإن الكلاب هي كائنات إنسانية بالملاصقة* Métonymique

[26]*KARL MARX: "Le Capital", (Ed. Sociales, Paris, 1959), p. 29*

[27]*LEVEL STRAUSS: "Structures élémentaire de la parenté", p. 219, 220*

[28]Ibid, p. 520 .

[29]*LEVI-STRAUSS: "L'Homme nu", p.615 .*

[30] عمانويل كانط : فيلسوف ألماني (1724-1804)

[31]*Lacroix Jean: Panorama de la Philosophie Francaise contemporaine", p158*

[32]SARTRE J. P.: "Critique de la Raison Dialectique", p.10

[33]*Ibid, p.10*

[34]Audry Colette : "Sartre" ,p80

[35]*Ibid, p.9*

[36]*Ibid, p.81*

[37]SARTRE J. P.: "Critique de la Raison Dialectique", p.10

[38]*Ibid, p.*

[39]*Lacroix: Panorama de la Philosophie Francaise contemporaine", p156*

[40]*Ibid, p.159*

[41]Levi-Strauss:"la Pensee sauvage p. 326

[42]*Ibid, p.324-325*

[43]*Ibid, p.325*

[44]*Ibid,*

[45]Levi-Strauss:"la Pensee sauvage p. 325
[46]*Ibid, p.325-326*
[47]*Ibid, p.326*
[48]*Ibid, (Voir également, Critique de la Raison Dialectique", p. 183*
[49]SARTRE J. P.: "Critique de la Raison Dialectique", p.103-104
[50]SARTRE J. P.: "Critique de la Raison Dialectique", p.104
[51]*Ibid, p.104*
[52]Levi-Strauss:"la Pensee sauvage p.347-348
[53]*Ibid, p.328-329*
[54]*Ibid., p. 329 (Voir; galement, "Critique de la Baison Dialectique", p329*
[55]SARTRE J. P.: "Critique de la Raison Dialectique", p.105
[56]*Ibid, p.105*
[57]*Ibid,*
[58]*Ibid,*
[59]Levi-Strauss:"la Pensee sauvage p.328
[60]SARTRE J. P.: "Critique de la Raison Dialectique", p.110-111
[61]*Ibid, p.107*
[62]*Ibid,*
[63]SARTRE J. P.: "Critique de la Raison Dialectique", p.494
[64]*Ibid, p.186*
[65]*Ibid, p.188*
[66]SARTRE J. P.: "Critique de la Raison Dialectique", p.188
[67]*Ibid,*
[68] الفعل الفردي هو ترجمة لكلمة Praxis
[69]SARTRE J. P., Critique de la Raison Dialectique, pp. 188 - 189
[70]Ibid., p.178-179
[71]*Ibid, p.53*
[72]*Ibid, p.490*
[73]*Ibid, p.494*
[74]Organisation dualiste
[75]*SARTRE J. P.,* : Critique de la Raison D'alectique, P 491.
[76] *SARTRE J. P., Critique de la Raison Dialectique, pp. 494*
[77]Pouillan : La Dieu cache ou L'Histrire visible (Temps modernes, no. 141,p.893,(Cite par sartre).
[78]*SARTRE J. P., Critique de la Raison Dialectique, pp. 496 - 497*
[79]*Ibid, p.502*

[80] *Ibid, p.503*
[81] *Ibid,*
[82] *Ibid,*
[83] *Ibid, p.503*
[84] *LEVEL STRAUSS: "Structures élémentaire de la parenté", p.162*
[85] *Ibid, p.163*
[86] *Ibid,*
[87] SARTRE J. P., Critique de la Raison Dialectique, p504
[88] *Ibid, p.503*
[89] LEVI-STRAUSS: "La Pensée sauvage", p. 332
[90] *Ibid,*
[91] *Ibid, p.330*
[92] *Ibid,*
[93] *Ibid,*
[94] *Ibid,(Voir, Leach, Levi-Strauss, p19*
[95] *Ibid, p.330*
[96] Fages: op .cit., 118
[97] LEVI-STRAUSS: "La Pensée sauvage", p. 330
[98] Voir Fages, op. Cit., p 116
[99] Jean Paul Sartre répond", dans l'A.R.C., 1966, p. 90 - 61, (cité par Fages, op. cit., p. 117)
[100] SARTRE J. P., Critique de la Raison Dialectique, p179
[101] LEVI-STRAUSS: "La Pensée sauvage", p. 331

سارتر وفوكو

المثقف النموذجي هو الذي يمنح لطبقته الاجتماعية تجانسها والوعي بوظيفتها الخاصة

ترجمة : محمد الصالحي(*)

يكتسب هذا النص أهميته من المقارنة التي يجريها بين علمين بارزين من أعلام الفكر العالمي الحديث ، اسمين كبيرين تعاملنا مع كل منهما على حدة دون النفاذ إلى ما يجمع بينهما من اهتمامات فلسفية وغير فلسفية فما قد يبد اختلافا بينا بين الخطين الفكريين لكل من سارتر وفوكو سرعان ما سيتلاشى كلما توغلنا في إنشغالاتهما اليومية كمثقفين وكمواطنين يضعان مصلحة فرنسا فوق كل مصلحة ..

إن سارتر وفوكو رغم تباين موقعيهما الفكريين عادة ما يتجاوزان في الكفاح من اجل حقوق الإنسان وضدا على توتاليتارية رغم انتماء الأول إلى التيار الوجودي وتمرس الثاني في خضم التيار الابستمولوجي .

لماذا نربط تلقائيا بين سارتر وفوكو ؟ لماذا كان لموت فوكو نفس التأثير الذي كان لموت سارتر ؟ إن الجواب يبدو بديهيا لأنهما كانا مفكرين كبيرين لنفصل القول في ذلك قليلا : إن موت سارتر وفوكو لم يستقبل بالطريقة التي استقبل بها اختفاء مارتن هايدجر أو جان بياجى ، وليس معنى ذلك أبدا أن تأثير هايدجر على الفلسفة أو تأثير بياجى على علم النفس اقل رسوخا مما أحدثه فوكو أو سارتر من تأثير في تاريخ الأفكار .وقد لا ترى في موت جاكوبسون أو حتى بارت سوى موت رجلين لا غير بينما يؤشر اختفاء فوكو أو سارتر على موت مرحلتين كاملتين وهنا يكمن الفرق ربما أن فوكو وسارتر ليسا رجلين مهنتهما التفلسف فقط بل أنهما كانا مثقفين يحتلان الصدارة عن جدارة وكنا نرى في كل واحد منهما المثقف النموذجي

(*) نقلا عن ليبراسيون

الذي يمنح لطبقتـه الاجتماعيـة (تجانسـها والوعـي بوظيفتـها الخاصـة) كمـا يقـول جرامشي ..

قد لا يخطر ببال احد منا إدراج هوسرل أو كير كيجارد في زمرة مـن المثقفين مادام يعسر على الفيلسوف أن يصبح شيئا أخر غير الفيلسوف ، وفى المقابل فعندما نتحدث عن المثقف وبالتحديد "المثقف المنخرط" أو "المثقف المكافح" فإننـا نفكـر في سارتر أو فوكو ورغم ذلك فـهذا اللقب ليس بقـادر علـى طمس الفـرق الواضـح والموجود بيـن طريقتيـهما فـي تحديـد دوريـهما كمثقفيـن .. بطريقـة أو بـأخرى حل ميشيل فوكو محل جان بول سارتر في تمثيل المثقف الفرنسي أمام أنظار العالم لكنـه فـي نفـس الوقت جـاء بمفـهوم جديـد لـدور وقـانون المثقـف كمـا أشـار إلـى ذلـك بيير بورديو (لوموند 84/6/27) إن ميشيل فوكو "أحدث قطيعة مع الرغبة الشـاملة فيما اسماه بالمثقف العام ليبتكر ما اسماه بالمثقف الخاص" الـذي لا يتحـدث بصفتـه "أستاذا للحقيقة والعدل" بل يكتفي باكتشاف "حقيقة السلطة وأصحابها" ولتسـليط الضوء على الأشياء التي لا تتضح بعد بما فيه الكفايـة علينـا بسـرد تـاريخ العلاقـات الفعلية بيـن فوكـو وسـارتر والتـي لـم تكـن فـي يـوم مـا شـبيهة للتـى ربطـت سـارتر بميرلوبونتي وفوكو بدولوز على سبيل المثـال لقـد قـالت جـانيت كولومبيـل صديقـة سـارتر الكبيـرة بـان فوكـو داوم الحديث عن سـارتر بطريقـة ودودة خـلال الشـهور الأخيرة من حياته ..

ولكن هذا ليس كافيا للتسليم بوجود حب كبير ودائم بين سارتر وفوكو التقديـر المتبادل كان موجودا من دون شك لكن ذلك لم يكـن ليـهدئ مـن الاختلافـات النظريـة ولا ليقـرب بيـن واقـع فلسـفية ولـدت متضـادة إن صـح التعبير كمـا يشـير إلـى ذلـك موريس كلافيل Maurice Clavel في " الماغزين ليترير " سبتمبر 1977..

سلط فوكو حجاب الشك على العقل في وقت كان فيه سـارتر يسـعى إلـى جعلـه كليانيا " نعلم جيدا أن رد سارتر – يضيف كلافيـل – سيكون خاطئـا لـو كـان يسـعى إلى إهانة فوكو مادام هذا الأخير يتهمه أصلا بالرغم من كونـه لـم يسـدد بوضـوح "

ونتيجة لذلك فان سارتر لم يستقبل الكتب الأولى لفوكو بإعجاب يقول متحدثا عن الكلمات والأشياء الصادر سنه 1966 يمنح فوكو للناس ما هم في حاجة إليه تركيب انتقائي حيث روب غريبة والبنيوية واللسانيات ولاكان، وتيل كيل كلهم مستخدمون جنب للتدليل على استحالة كل تفكير تاريخي ..

إن إقصاء التاريخ – بطبيعة الحال – يجعل الماركسية هي المستهدفة ، إن الأمر يتعلق بابتداع إيديولوجية جديدة تكون بمثابة أخر حاجز تستطيع البرجوازية أقامته ضد ماركس ".

رأى سارتر هذا سيبدو بمرور الزمن خاطئا لكنه سيظل لائقا إذا نظر إليه كمحاولة للإساءة إلى الجدل الفلسفي المتأجج الذي أفرزته سنوات الستينات . لهذا فانه من الممكن القول بان سارتر لا يستهدف النيل من فوكو كشخص بل باعتباره الممثل المزعوم لتيار فكرى بذل الشئ الكثير من اجل الانضمام إليه ، هذا التيار الذي يدعى بالبنيوية بصيغة أخرى فان فوكو تلقى الضربات الضائعة في المعركة التي جمعت بين سارتر وليفى شتراوس من جهة وبين الماركسيين وجميع الذين يسعون إلى إخراج ماركس من اللعبة من جهة أخرى ..

ورغم صدور " المرض العقلي وعلم النفس " سنه 1954 فان ميشيل فوكو ظل مجهولا في حين إن اسم سارتر سطع في الأفاق إذ سيصدر " الشيوعيون والسلام " وسيعاتبه ميرلوبنتى على بولشيفيته المتطرفة " Ultra bolchevisme كان الجدل الدائر في تلك الفترة كله يدور حول مفهوم التاريخ والديالكتيك ، ودور الحزب ووظيفة الطبقة العاملة والسلام والاتحاد السوفيتي وكانت الماركسية كفلسفة غريبة على تكوين سارتر ولن يدنو منه إلا بموجب اختياره السياسي الذي هو اختيار مثقف لازم جانب البروليتاريا والحركة الشيوعية دون الذهاب بعيدا إلى حد مقاسمتها مواقفها الإيديولوجية..

ولن يحاول سارتر التأثير في الماركسية محاولا جعلها تخضع وتدمج الإشكالية الانثربولوجية التي تشكل مأوى الانشغالات الوجودية والتي هي وحدها

القادرة على إنقاذها من الدوغمائية إلا مع صدور " نقد العقل الجدلي " سنه 1961 وقبل ظهور " أسئلة المنهج ".

سارتر لا يرفض المادية التاريخية والتي بحسبها يتحدد التاريخ بتطور علاقات الإنتاج والعمل وكذلك بالديالكتيك أي لعبة التناقضات التي يتضمنها أن هذه الديالكتيك حسب سارتر يجب أن يكون مستوعبا بطريقة مباشرة من طرف كل فرد . إن الإنسان لا يتحمل الديالكتيك وحده أي شمولية التاريخ ونزاعاته انه ينتصب كموضوع فعال مادام هو صانع هذا الديالكتيك ما يقترحه سارتر لإنقاذ الماركسية من دوغماتية تقودها إليها قراءة اقتصادية وجبرية للتاريخ . وهو التثبيت النهائي للذاتية الوجودية وللبراكسيس Praxis الفردي وكذا الجماعي (إذا سلمنا بوجود الجماعة في حالة " اتحاد) من هنا نفهم الهم الذي لازم سارتر منذ " الوجود والعدم " إنقاذ الحرية والوقوف على الطريقة التي بها تصنع الحرية والتاريخ ..

ومعروف أن هذه الإشكالية المتحورة حول ثنائيات: ذات / حرية أو تاريخ / ثورة هي السائدة منذ الستينات وسيكون موضوع نزاع بين أقطاب هذا التيار الذي نسميه اختصارا للقول بالبنيوية ، والذي يضم أسماء متباينة إلى حد ما كياكوبسن ، لوى التوسير جاك لاكان ليفى شتروس ، وميشيل فوكو ... لنتجاوز مشروعية أو عدم مشروعية هذا اللقب (البنيوية) والمرفوضة علميا من طرف الجميع مادام الأهم لكونه يحدد علاقات سارتر بفوكو ، هو القول بان الأسلحة المبتكرة من طرف البنيوية السارترية هذا ما يؤكد فصل الفكر المتوحش لليفى شتروس المخصص كله لمهاجمة " نقد العقل الجدلي " وبصفة إجمالية فان البنيويين معارضي الوجودية والإنسية والشخصانية والتاريخانية كانوا يرغبون في قلب المعرفة المكتسبة حول الإنسان وإسقاط مملكة الذات (الأنا – الشعور – العقل) وفضح قدرتها المزعومة على التجاوز والخلق تقرير المصير ، وذلك كله لحساب "البنيات" العميقة اللا شعورية المحددة سلفا). ورغم تشعبها فان جميع التيارات لفكرية المدعاة (بنيوية) تنهض على المعارضة تعظيم (الأنا) وتمجيد غائية تاريخ إنساني يتكفل بإيجادها

التزام الإنسان غائية تستمر في الحديث عن ذات حرة وعن (صانع للتاريخ) أمام الحضور الكلى للبنيات النفسية والاقتصادية والابستيمية والمنطقية والاجتماعية بكل جبروتها الشئ الذي يعتبر في نظر البنيوية مجرد وهم ، وفى أحسن الأحوال حماقة .. إذا نحن تركنا جانبا المجادلات المثارة بسبب التوسير أو بسبب الانثروبولوجيا البنيوية لكلود ليفى شتروس ، فان العمل الذي دشنه فوكو مستظلا بنيتشه وباشلار وكانغيليم ودوميزيل وغيرو ، لا يمكن أن يتراءى لسارتر إلا كآخر حاجز تقيمه البرجوازية ضد ماركس وفلسفات التاريخ وإداليج التحرير لهذا فان مفهوم تاريخ متقطع تحكمه البنيات الابستيمية epistemiques التي بها تتميز حقول المعرفة والتي بإمكاننا العثور عليها في الممارسات المنطقية لن يكون إلا استمرار ضد الفكرة السارترية عن تاريخ مشكل من نوايا وحرية الفرد ، كتب جاك لاكان Jacques Lacan في "الفيغارو الادبى " ليوم 1966/12/29 ما يلى " يراد لى أن أكون وريثا لسارتر دعوني أقول بان هذه فكرة مستحبة تهمني أولا أن الأعمال التي أديرها لا علاقة لها بسارتر انه اصغر منى بكثير ولقد تتبعت بكامل العطف والشوق ارتقاءه لكن لم يسبق لى أبدا إن تموضعت قياسيا إليه ".

موقف فوكو لن يكون هو بدوره واضحا لكننا إذا غضضنا الطرف عن الظروف التاريخية التي لطمت فيها الوجودية البنيوية (هذه الأخيرة التي يتواجد ضمنها فوكو رغم نكرانه لذلك) فانه من البين أن فوكو لم يتوقف يوما عند سارتر وان سارتر لم يكن سوى فكرة نسبية عن عمل فوكو ..

ليس هناك إذن من علاقة نظرية بين سارتر وفوكو أنهما يتقابلان بالرغم من أن قراءة موحدة لهايدجر كان بإمكانها أن تجعلهما يتقاربان ومعهما تقاطعت طرق ميشيل فوكو بطرق سارتر فان العمل الثوري سيجمعهما هذا الفيلسوفان اللذان يباعد بينهما كل شئ سيوحد بينهما النضال في أكثر من واجهة ففي الوقت الذي عاد فيه فوكو إلى فرنسا سنه 1968 كان سارتر قد تورط عميقا في حركة ماى وتحدث إلى الطلبة في السربون، واجتمع بدانييل كوهن بنديت Daniel Cohen Bendit

فأصبح ينعت بـ (فولتير) إذ لم يعترض احد طريقه أثناء توزيعه لـ (مصالح الشعب) أو خلال مناداته بتدمير الجامعة أما مهام فوكو فكانت متواضعة حيث سيوزع بعض المنشورات أمام مبنى (السيتروين) Citoren وسيظهر كمناضل أساسي ثم بعد ذلك سنجدهما في أكثر مكان جنبا إلى جنب سينضمان إلى جان جينيه وموريـاك للتظاهر ضد اغتيال شاب جزائري في حي Gautte daor كما أنهما سيتظاهران إلى جانب جيل دولوز وأعضاء جمعية الإنقاذ الأحمر " أمام وزارة العدل سارتر سيتولى الإجابة عن أسئلة رجال الصحافة بينما يتلو فوكو بيان المعتقلين السياسيين بالسجن المخدوعين بوعود (pleven).

حوار مع سارتر(*)

أجرى الحوار : برنار بانجو

من خلال موقف الجيل الجديد تجاهك يبدو موقف ميشال فوكو هو الأكثر تماسكا. علاوة على انه أثار فضول جمهور واسع . فما رأيك فيه ؟

إن ما يقدمه لنا فوكو في كتابه " الكلمات و الأشياء " عبارة عن جيولوجيا، كما لاحظ ذلك كانترز جيدا : أي تلك السلسلة من الطبقات المتتالية التي تشكل أرضيتنا . وتحدد كل واحدة من هذه الطبقات شروط إمكان قيام نمط معين من الأفكار كانت له الغلبة في مرحلة من المراحل . إلا أن فوكو لا يخبرنا عن الأهم : ألا وهو كيف ينبني كل فكر انطلاقا من تلك الشروط ، وكيف ينتقل الناس من فكر إلى أخر ، وهو ها هنا قد يحتاج إلى إدخال الممارسة (البراكسيس) والتاريخ بالتالي ، وهذا بالضبط ما يرفضه ، أكيد أن منظوره يظل تاريخيا . فهو يميز بين المراحل ، السابق منها واللاحق . غير انه يضع الفانوس السحري في محل السينما ،(أي يضع) تعاقبا من لحظات السكون في محل الحركة . أن الحفاوة التي قوبل بها كتابه تدل ، بما فيه الكفاية ، على أن الناس كانوا بانتظاره . والحال أن الفكر الأصيل حقا ، لا يجد قط أحدا في انتظاره . و فوكو يمنح الناس ما كانوا في حاجة إليه : أي تركيبا انتقائيا يستعمل فيه روب – جرييه والبنيوية واللسانيات ولاكان و" تيل كيل " بالتناوب قصد البرهنة على استحالة قيام أي تفكير تاريخي . .

إن فوكو يهدف ، بالطبع ، من خلال هجومه على التاريخ إلى الهجوم على الماركسية . والمطلوب هو تشكيل إيديولوجية جديدة ، تكون بمثابة السد الأخير الذي لازال بمستطاع البرجوازية إقامته في وجه ماركس . لقد كان الايدلوجيون البورجوازيون في الماضي يطعنون في النظرية الماركسية عن التاريخ باسم نظرية

(*) نشر في العدد الأول من مجلة "بيت الحكمة" التي يصدرها مصطفى المسناوي، الدار البيضاء، ابريل 1986 نقلا عن الكاترين ليترير العدد 14 اكتوبر 1966 جزء من الحوار المعركة فوكو / سارتر

أخرى . إما بإنجاز تاريخ للأفكار ، كما فعل توينبي ، أو بتصوير تتابع الحضارات على هيئة سيرورة عضوية ، كما صنع شبينغلر ، أو بفضح انعدام المعنى والعبث في تاريخ " ملئ بالصخب والعنف " كما فعل كامو . ولكن كل هذه التواريخ المزعومة أصبحت خبرا بعد عين ، لان المؤرخين الحقيقيين لم يحتفظوا بها قط . ويمكن للمؤرخ اليوم أن يكون غير شيوعي ؛ إلا انه يعلم انه من غير الممكن أن يكتب تاريخا جديا دون أن توضع العناصر المادية لحياة الناس ، وعلاقات الإنتاج ، والممارسة (البراكسيس)، في المقام الأول ، - حتى وان كان (هذا المؤرخ) يعتقد، مثلى ، أن " البنيات الفوقية " تشكل مناطق مستقلة نسبيا فوق تلك العلاقات. وعلى ضوء هذه الأعمال تبدو كل النظريات البورجوازية عن التاريخ بمثابة صورة كاذبة مبتورة . وليس بالإمكان اختراع نسق جديد لا يشوه ، بشكل أو بآخر مجموعة المحددات المشروطة هذه . ولانعدام القدرة على تجاوز الماركسية ، فينبغي إذن حذفها . سيقال انه من المتعذر الإمساك بتاريخ كتاريخ ، وان كل نظرية للتاريخ هي بالتحديد "دوكسولوجيا" (نظرية تقوم على الشكر والحمد) ، إذا ما استعملنا مصطلح فوكو . و بالتخلي عن تبرير مراحل الانتقال ، سيتم معارضة التاريخ – وهو ميدان اللايقين – بتحليل البنيات الذي يسمح ، وحده ، بالبحث العلمي الحقيقي .

- أنت ترفض البنيوية إذن ؟

- أنا لا أناهض البنيوية ، قطعا ، إذا ما بقى البنيوي واعيا بحدود المنهج . هكذا يقول لنا بينفينست، بعد سوسير : " لقد غالى الناس كثيرا في استعمالهم للتعاقب أثناء دراستهم للسان . وقد آن أوان النظر إلى هذا الأخير من زاوية تزامنية، أي باعتباره نسقا من التعارضات ". و أنا اقبل هذه الفكرة بسهولة ، خصوصا وان الفكر بالنسبة لي لا يختلط باللغة . وقد مضى زمن كان الناس فيه يحددون الفكر باستقلاله عن اللغة ، وكأنه شيء لا يمكن الإمساك به ، كأنه شيء لا

يوصف ، يسبق التعبير في الوجود . وها هم اليوم يسقطون في الخطأ المعاكس. فيحاولون إقناعنا بأن الفكر ليس سوى لغة ، كما لو أن اللغة نفسها لم تكن منطوقة.

والحقيقية أن ثمة مستويين للغة ، بحيث تتمظهر هذه في المستوى الأول باعتبارها نسقا مستقلا ذاتيا ، يعكس (عملية) التوحيد الاجتماعي . أن اللغة عنصر من عناصر "المجال العملي – لها مد" أي مادة صوتية توحدها مجموعة من الممارسات . ويتخذ الباحث اللغوي كلية العلاقة هذه موضوعا لدراسته ، وله الحق في القيام بذلك مادامت (هذه الكلية) مشكلة سلفا . هذه هي لحظة البنية ، حيث تبدو الكلية وكأنها شيء دون إنسان ، كأنها شبكة من التعارضات يتحدد طرف كل عنصر فيها من طرف عنصر آخر ، وحيث لا حد هناك ، إذ لا وجود لغير العلاقات والاختلافات . إلا أن هذا الشيء الذي غاب عنه الإنسان هو في نفس الوقت ، مادة شكلها الإنسان ، وتحمل اثر الإنسان . وانك لن تجد في الطبيعة ، تعارضات مثل تلك التي يصفها عالم اللغة . أن الطبيعة لا تعرف سوى استقلال القوى . وترتبط العناصر المادية ، بعضها ببعض ، كما تؤثر بعضها في بعض . إلا أن هذا الرابط خارجي دائما . ولا يتعلق الأمر بعلاقات داخلية ، مثل تلك العلاقة التي تضع المذكر مقابل المؤنث ، والجمع مقابل المفرد ، أي أن الأمر لا يتعلق بنسق يشرط وجود كل عنصر داخله وجود باقي العناصر . وإذا ما سلم المرء بوجود نسق من هذا النوع ، وجب عليه التسليم أيضا بان اللغة لا توجد إلا منطوقة ، أي لا توجد بعبارة أخري إلا وهى قيد الفعل . ويحيل كل عنصر من عناصر النسق إلى كل ، غير أن هذا الكل ميت ما لم يتكفل به شخصا ما ، ويشغله على هذا المستوى ، (وهو المستوى الثاني) ، لا يعود الكلام عن بنيات جاهزة قد توجد دوننا . وهناك في نسق اللغة شيء لا يمكن للهامد إعطاءه لوحده ، وهو اثر ممارسة (من الممارسات) و لا تفرض البنية نفسها علينا إلا في نطاق ما هي مشكلة من قبل آخرين ولكي نفهم كيف تتشكل، ينبغي لنا، إذن ، إعادة إدخال الممارسة (البراكسيس) من جديد كسيرورة مجمعة . على التحليل البنيوي أن يفضي (إذن) إلى فهم جدلي .

- وهل ينطبق النقد الذي طرحته الآن على أعمال ليفي ستراوس؟

- لقد احتج ليفي ستراوس غير ما مرة على المغالاة في استعمال مفهوم البنية في بعض الميادين التي يكون تطبيقها فيها محفوفا بالمزالق فعلا : مثل النقد الأدبي . أما الأبحاث التي يقوم بها هو بالذات في ميدانه فهي أبحاث إيجابية. ومن المؤكد أن التحليل البنيوي يسمح بفهم افضل لنسق علاقات القرابة المعقد ، أو لدلالة الأسطورة في المجتمعات العتيقة . إلا أن البنيوية ، كما يتصورها و يمارسها ليفي ستراوس ، ساهمت كثيرا في الحط الحالي من التاريخ، طالما أنها لا تنصب إلا على أنساق اكتمل تشكلها ، الأساطير مثلا . وإذا كانت وظيفة الأسطورة ، ظاهريا ، هي دمج العناصر العبثية أو المستهجنة التي تهدد حياة مجتمع ما ، يبقى أن الناس هم الذين بلوروا الأسطورة وصاغوها ، بل أن أوغل المجتمعات في القدم ،و أكثرها جمودا في الظاهر ، تلك المجتمعات التي يسميها ليفي ستراوس المجتمعات " الباردة " ، هي مجتمعات ذات تاريخ ، فقط يأخذ (هذا التاريخ) حيزا زمنيا أطول من الحيز الذي يأخذه تاريخ المجتمعات"الساخنة" . ويستحيل من منظور بنيوي ، أي لا جدلي ، تناول هذا التطور . فالتاريخ يتبدى و كأنه ظاهرة محض منفعلة ، إما لكون البنية تحمل في طياتها ، ومنذ البداية ، أسباب موتها ، أو لان عنصرا خارجيا يحطمها .

لست اعترض على وجود البنيات ، ولا على ضرورة تحليل أوليتها. ولكن البنية ليست بالنسبة لي سوى لحظة من لحظات " المجال العملي – الهامد" ، إنها نتيجة ممارسة (براكسيس) تتجاوز منفذيها . ولكل إبداع بشرى ميدان سلبيته ؛ لكن ليس معنى ذلك أن السلبية تخترقه كلية . أنت تذكر كلمة اوغست كونت :" التقدم هو تطور النظام " ، إنها تنطبق تماما على الفكرة التي كونها البنيويون عن التعاقب، والتي تقول : أن الإنسان يتطور ، بمعنى ما ، من طرف تطور البنية ذاته .

وأنا لا اعتقد أن التاريخ هو النظام . و إنما هو اللانظام . لنقل انــه لا نظـام عقلانـي . وفي ذات اللحظة التي يحافظ فيها التاريخ على النظام ، أي البنية ، فانه يكون بصـدد تفكيكها ، هكذا يخلق صراع الطبقات بنيات تتجلى عبرها ، وتشرطه بالتالي ، ولكنـه بقدر ما يسبقها زمنيا بقدر ما يواصل تجاوزها دون توقف .

سأتناول مثلا هو ساد . أن عمل ساد يقـع ضمـن مجموعـة " اركيولوجيـة " معينة . فهناك لغة العصر ، وهنـاك أيضـا نمـط الفكـر الميـت المترسـب فيـها . و مـن ضمـن الموضوعـات الأساسية لـهذه الأيدلوجيـة (نجـد) موضوعـة الطبيعـة . أن بورجوازي القرن الثامن عشر يعتبر أن الطبيعة خيرة . ولكن ساد ليس بورجوازيا . فهو أرستقراطي يشهد الانحدار المتزايد لطبقته . وهو يعلم أن الإمتيـازات آخـذه فـي الزوال . انه يجد نفسه ، إذن ، تجاه الآخرين ، في وضع من يملـك ، نظريـا ، حقوقـا لا حد لها ، وفي نفس الوقت الذي لم يعد قادرا فيه على التمتع بها ، ولا على تحقيق رغبته الفردية كأرستقراطي .

هذه هـي الوضعيـة الأصليـة . و لفـهم معناهـا كـان علـى سـاد أن يتجاوزهـا ، لصالح تركيب ذاتي ، (كان) هـو السـادية . إن السـادية نظريـة للعلاقـة بيـن النـاس ؛ وما يبحث عنه ساد هو التواصل . لكنـه ، ولكـي يعبر عـن أفكـاره حـول التواصـل ، سيجد نفسه مضطرا لاسـتعمال اللغـة المعطـاة لـه . ولـو أن السـادية جـاءت متـأخرة بقرن من الزمان لعرفت بأنها مناهضة للطبيعة . الأمر الذي لم يكن ممكنا فـي القـرن الثامن عشر، بحيث كان على ساد أن يمـر عـبر فكـرة الطبيعـة. هكـذا سيقيم، إذن ، نظرية للطبيعة مماثلة لنظرية البرجوازيين مع فارق واحد هو أن الطبيعة ، بـدلا مـن أن تكون خـيرة، سـتكون شـريرة، فـهي تريـد مـوت الإنسـان. وهكـذا سـينتهي كتـاب "جوليت" بصورة رجل يستمني في بركان .

إن ما أقوله هنا سريع جدا ، بالطبع . و لكنك ترى أن هنـاك علاقـة مزدوجـة: ف" الطبيعة " تسرق من ساد معنى فكره ، إلا أن ساد يسرق، بدوره ، المعنـى مـن الطبيعة .

- كيف تفسـر الحظـوة التـي يتمتـع بـها التوسـير لـدى نفس المثقفيـن الذيـن يعلنون انتماءهم لليفي ستراوس او فوكو او لاكان ؟ مع العلم أن التوسير ماركسي .

يؤكد التوسير بان الإنسان يصنع التاريخ دون وعي منـه . ليس التـاريخ هـو الذي يقتضيه، بل أن المجموعة البنيوية التي يتموضع ضمنها هي التي تشرطه . أن التاريخ يدلف إلى البنيـات . لكن التوسـير لا يـرى أن ثمـة تناقضـا بيـن بنيـة المجـال العلمي الهامد وبين الإنسان الذي يكتشف نفسه مشروطا بـها . ويتخـذ مـن كـل جيـل تباعدا جديدا تجاه هذه البنيات ، وهذا التباعد هو الذي يسـمح بتغير البنيـات ذاتـها . ويتمسك التوسير ، مثله في ذلك مثل فوكو ، بتحليـل البنيـات . الأمـر الـذي يرجـع – من الزاوية الايبستيمولوجية – إلى اتخـاذ موقـف لصـالح التصـور (le concept) ضدا على المفهوم (la notion) . فالتصور لا زمـاني. ويمكـن لنـا أن نـدرس كيـف تتوالد التصورات ، بعضها من بعض ، داخل مقولات محددة . غير أن الزمـن ذاتـه ، والتـاريخ بالتـالي ، لا يمكنـهما أن يكونـا موضوعـا لتصـور مـا ، فـهناك تنـاقض فـي الحدود . وما أن يدخل المرء الزمنية ، حتى يلزمه مراعاة أن التصور يعرف تعديلا داخل التطور الزمني . أما المفهوم فيمكن تحديده، علـى عكـس ذلـك ، باعتبـاره ذلـك المجـهود الـتركيبي الـهادف لانتـاج فكـرة تتطـور هـي ذاتـها، عـبر التناقضـات و التجاوزات المتتالية ، وتكون، من ثم، متجانسة مع تطور الأشـياء. وهـذا مـا يسـميه فوكو "دوكسولوجيا" ويرفضه .

وخلف هذا التيار الفكري بمجمله نجد ، في العمق، موقفا ديكارتيا جدا: فمـن جهـة هنـاك التصـور، وهنـاك الخيـال مـن جهـة أخـرى . وهـذا هجـوم ضـد الزمـن. (فالموقف المذكور) يرفض التجاوز، أو على الأقل، يرفض تجاوزا يقوم به الإنسـان.

وهنا نعود إلى النزعة الوضعية. فقط (ينبغي توضيح) إنها لـم تعد وضعيـة وقـائع، بل صارت وضعية علامات. هناك كليات، أو مجموعات مبنينة تتشكل عبر الإنســان ، بحيث تنحصر وظيفة الإنسان الوحيـدة فـي فـك رموزهـا ، وان يكـون فوكـو قـد حيـا المجهود " الشجاع " لالتوسير ، فـهذا دليـل علـى انـهم يسـيران ، معـا، فـي نفـس الاتجاه . عندما كان ماركس قيد الحياة ، لم يسـتعمله آخـرون قـط . وإذا مـا اسـتطاع البنيويون استعمال التوسـير ، فذلـك يرجـع إلـي أن لديـه إرادة تفضيـل البنيـات علـى التاريخ .

- يقدمك البعـض ، أحيانـا، علـى انـك آخـر الفلاسـفة . وهـذه طريقـة لقـول أن الفلسفة قد ماتت . فما رأيك ؟

إذا مـا سـلم المـرء ، مثلـي ، بـان الحركـة التاريخيـة تجميـع دائـم ، وبـان كـل إنسان هو جـامع ومجمـع فـي كـل آن و حيـن ، فـان الفلسـفة تمثـل مجـهود الإنسـان المجمع من اجل استعادة معنى التجميع . ولا يمكن لأي علم تعويضـها ، وذلك لان كل علم ينصب في ميدان ، من ميادين الإنسان ، سبق تقطيعه . ومنـهج العلوم تحليلـي ، في حين أن منهج الفلسفة لا يمكن إلا أن يكون جدليا . وان الفلسفة – من حيـث هـي تساؤل حول الممارسة (البراكسيس) – هي بذات الوقت تساؤل حول الإنســان ، أي حول الذات الجامعة للتاريخ . ولا يهم ان تكون هذه الذات قـد حـادت عن مركزهـا أو لم تحد . كما أن الأساسي ليس هو ما صنع بالإنسان ، بل ما صنعه هو بما صنع بـه. ومـا صنـع بالإنسـان هـو البنيـات ، هـو المجموعـات الدالـة التـي تدرسـها العلـوم الإنسانية . أما ما يصنعه الإنسان ، فـهو التـاريخ ذاتـه ، هـو التجـاوز الواقعي لـهذه البنيات عن طريق ممارسة جامعة . وتقف الفلسفة في نقطة التقاطع . أن الممارسـة (البراكسيس) هـي ، فـي حركتـها، تجميـع تـام ؛ إلا إنـها لا تنتـهي قـط سـوى إلـى تجميعات جزئية ، سيتم تجاوزها بدورها . والفيلسوف هـو ذلـك (الشـخص) الـذي يحاول التفكير في هذا التجاوز .

وهو يملك منهجا لهذا الغـرض ، وهـو المنـهج الوحيد الكفيل بتنـاول مجمـل الحركـة التاريخيـة عبر نظـام منطقـي ، هـو الماركسـية . والماركسية ليست نظامـا جامدا ، و إنما هي مهمـة ومشروع مطروحـان للإنجـاز . و لأسباب مختلفـة حصـل توقف في إنجاز هذه المهمة ، لقد رفض الماركسيون لمدة طويلـة ، إدمـاج المعـارف الجديدة حول الإنسان ، ومن هنا أفقرت الماركسية . أن المسـالة المطروحـة اليـوم ، هي مسالة معرفة ما إذا كنا نرغب في إعادة الحياة إليها ، عبر توسيعها وتعميقـها ، أم أننا نفضل تركها لتموت . أن يتخلى المرء عن الماركسية معنـاه التخلـي عـن فـهم الانتقال . و الحال أنني أظن بأننا دائما في حالة انتقال ، ودائما في حالـة تفكيـك عـبر الإنتاج و في حالة إنتاج عبر التفكيك ؛ وبان الإنسان منقطع وبشكل دائم عن البنيـات التي تشرطه ، وذلك لأنه مختلف عما يجعل منـه مـا هـو ، وبالتـالي لسـت افـهم هـذا التوقف عند البنيات : فهذه فضيحة منطقية بالنسبة لي .

الشارونى بين برجسون وسارتر
حول أزمة الحرية

د. محمد على الكردى(*)

نحن هنا بصدد الدراسة القيمة التي تقدم بها حبيب الشارونى للحصول على درجة الماجستير في الفلسفة، وهى تشكل دراسة متميزة عن قضية الحرية في فلسفة كل من برجسون وسارتر، ولقد عُنى في هذه الدراسة ليس فحسب بتأصيل المفهوم وتحليله وإنما عمل جاهدًا، أيضًا، على إبراز الخلفية التاريخية والاجتماعية والفكرية التي تشكل سياق هذا المفهوم وتضفى عليه دلالاته الخاصة. ولست أدرى لماذا وضع الشارونى عبارة "أزمة الحرية" إثر العنوان الرئيسي "بين برجسون وسارتر"؟ ألآن مفهوم الحرية لا يشكل أحد المفاهيم الرئيسية عند برجسون، بينما هو يشكل صلب الفلسفة الوجودية وعمادها الرئيسي الذي تنهار بدونه عند سارتر؟

ربما الأمر كذلك، ولكن هذا هو الانطباع الذي خرجت به، على كل حال، من قراءة هذا الكتاب. ذلك أن مفهوم الحرية يأتي عند برجسون في إطار من الدراسات الأبستمولوجية التي تنصب على تحليل ظاهرة الحتمية والسببية في مجال العلوم الطبيعية، والتي تنجم عن تعميم هذه الظاهرة واعتبارها القاعدة المثلى التي يجدر إتباعها حتى في مجال العلوم الإنسانية والنفسية بوجه خاص. لذلك نفهم لماذا عُنى الشارونى عناية خاصة بتقديم عوامل نقض هذه الرؤية في مجال فلسفة العلم نفسها حيث أخذت مفاهيم الصدفة والاحتمال تقوض مبدأ العلية والضرورة المنطقية للقوانين العلمية خاصة ما يتخذ منها طابع الكم أو القياس الرياضي. ولقد لعب أساتذة برجسون مثل كورنو "Cournot" وخاصة بوترو "Boutroux" دورًا أساسيًا في التمهيد لمثل هذه الأفكار الجديدة التي تضع حدًا لفكرة الثبات والضرورة التي تشكل ركيزة العلم خلال القرن الثامن عشر والجزء الأكبر من القرن التاسع

(*) أستاذ الحضارة الفرنسية بجامعة الإسكندرية

عشر، والتي تعتبر تأكيدًا وامتدادًا للفكر الوضعي الذي تجاوز للأسف، مجال العلوم الطبيعية ليهيمن على العلوم النفسية والاجتماعية والتاريخية ويحول الإنسان إلى مجرد موضوع أو شيء يخضع لقوانين الإحصاء والتجارب المعملية.

ومهما تكن قيمة هذه الفلسفات على مستوى التفسيرات التي تقدمها وما تقود إليه من شطحات علموية حينما تنتقل من المبادئ الاحتمالية إلى عملية إضفاء طابع الغائية على الظواهر الكيميائية والبيولوجية وتعميمها في صورة "مبدأ طبيعي" يخضع له العالم كله ويعمل على توحيد كل كائنات الوجود في "وحدة حقيقية" "Lachelier"، فإن برجسون لم يكن معنيًا بقضية التفسير العلمي بوجه عام، وإنما بتحديد موقفه من دعاة النظرية الترابطية في محاولاتهم قياس الظواهر النفسية عن طريق الكم أو المعادلات الرياضية. ومهما تكن أيضًا قيمة أفكار برجسون، التي يقدمها لنا الشاروني، فهذا الفيلسوف معنيٌّ، في المقام الأول، بإنقاذ الطابع الكيفي للظواهر النفسية، والربط بين الزمان والديمومة والحرية. على هذا النحو تكون محاولة برجسون في كتابه الشهير "المعطيات المباشرة للشعور" "1889"، الذي يعتمد عليه أساسًا الشاروني في بحثه هذا، هي دحض الرؤية الآلية والكمية البحتة للظواهر النفسية، وذلك بغية إدراكها في كيفيتها المباشرة باعتبارها معطيات أولية تتكشف للشعور من خلال الديمومة الزمنية، وهو الأمر الذي يؤدى إلى انبثاق ضربين من الحرية : حرية سلبية توازى لحظة الانعتاق من الإطار الآلى للمفاهيم الحتمية السابقة، وحرية إيجابية تتكشف عن الزمن الحقيقى -الديمومة- الذي هو جوهر الحرية باعتبارها فعلاً يمكن الإنسان من التخلص من كل العادات العقلية واللغوية والاجتماعية المفروضة عليه.

ولتأكيد تماسك الحياة النفسية وتكاملها، يرفض برجسون اعتبار الحرية فعلاً إراديًا يقوم على الموازنة بين اختيارات ممكنة، كما يرفض اعتبار البواعث نوعًا من الدوافع الكامنة التي تعمل على تأكيد حرية الفعل إذ أن ذلك كله يفتت، في نظره، حياة الشعور ويقسمها إلى لحظات متمايزة، كما يقطع ديمومتها المتصلة، هذه

الديمومة التي هي عين الحرية نفسها. على هذا النحو، تصبح الحرية دفقة الشعور نفسه، ودفعته الحيوية العفوية التي لا مكان فيها للتدبر والاختبار والموازنة، ولا حتى للتنبؤ بالمستقبل. إن هذه الحرية تتأكد، من ثم، في صورة حرية داخلية بحت، حرية مستقلة تمامًا عن كل زمان خارجي، أي للزمان الخاضع للمكان وتقسيماته المتجانسة. لا جرم، من ثم، أن تكون هذه الحرية متصلة بالماضي، غير منفصلة عن التاريخ، آمنة مطمئنة وخالية من كل قلق، فهي دومًا في تدفق صاعد ومتصل.

هل هناك علاقة، كما يذهب الشاروني، بين هذا المفهوم التفاؤلي للحرية وبين الازدهار الاجتماعي والاقتصادي الذي عرفته فرنسا في أوائل القرن العشرين وقبل اندلاع الحرب العالمية الأولى؟ على كل حال هذا ما يؤكده المؤرخ الشهير هانوتو في تعليقه على فلسفة برجسون ناعتًا إياها بأنها "نداء إلى عصرنا" بما تمثله من "نشيد للحياة" "وثناء حي على الطاقة". إلا أننا كنا نتوقع من الشاروني تعقيبًا خاصًا على مفهوم برجسون للديمومة التي تكاد تلغى، في نظرنا، حياة الشعور، كما تكاد تقضى تمامًا على إحساس الوعي الإنساني بالزمان الذي لا يمكن أن يتجلى لنا إلا من خلال طفرة اللحظة، ولا يمكنه أن يكتسب بعديه الماضي والمستقبلي إلا من خلال فرجة الحاضر وانفتاح الشعور عليه.

وقبل أن ينتقل الشاروني إلى تحليل مفهوم الحرية في فلسفة سارتر يرى لزامًا عليه أن يقدم لنا فترة ما بين الحربين في صورة قاتمة نظرًا للآثار المدمرة التي خلفتها الحرب العالمية الأولى خاصة في فرنسا. إلا أنه يميل، تحت تأثير المؤرخين اليمينيين، إلى نعت الفكر الثوري الذي تفجر في صورة رد فعل ضد تفسخ المجتمع البرجوازي بالانحلال؛ وهذا ما يشكل، من غير شك، حكم قيمة مسبق، إذ يصعب علينا أن ندين التيارات الدادانية والسريالية بينما هي، في الواقع، أقرب إلى احترام القيم الإنسانية وإلى تقدير حرية الفرد وكرامته من معظم الرؤى القومية والعنصرية التي تزامنت معها.

على كل حال، إن الشارونى يعتقد بأن حركة التمرد التي جسدها هذا النوع من الأدب ضد القيم الاجتماعية والعادات والتقاليد "الراسخة" قد كان له كبير الأثر في إبراز طابع الفراغ الذي سيطر على النفوس بعد زعزعة القيم والمثل "الأخلاقية"؛ كما ولد في ظنه، إحساسًا بالقلق والجزع من هذه الحرية "الخرقاء"، التي نادى بها الأدب السريالي وغيره من التيارات "اللاعقلانية"، وهو الأمر الذي دفع، فيما يعتقد، فيلسوفا مثل سارتر إلى الإحساس "بما يترتب على هذه الحرية من مسئولية وقلق" (الشارونى، ص53).

إلا أن فلسفة سارتر، وإن كانت قد استمدت مضمونها الاجتماعي والسياسي والقيمى من واقع المجتمع الغربى، فهي لم تتبلور ولم تتحدد أطرها المفاهيمية إلا في إطار النسق الفلسفى المستلهم من المدرسة الظاهراتية الألمانية بأقطابها الثلاثة: هيجل، هوسرل وهايدجر. فعن هيجل أخذ سارتر مفاهيم الوجود -في ذاته والوجود- لذاته بعد قلبها من طابعها المثالى أو التجريدى إلى نوع من الممارسة أو التجربة المعيشة على خلفية من الوجود -في- العالم. وعن هوسرل أخذ فكرة القصدية والتجاوز بعد استبعاد مبدأ "الأنا الترنسندنتالية" ذى البعد الميتافيزيقى الصارخ. وعن هايدجر مفهوم "الهم" الموازى للقلق ومفهوم "السقوط" الموازى للوجود الزائف. كما أخذ عن كيركجارد معارضته لفكرة النسق الهيجلى الشمولى ومناداته بالحرية الفردية وربما مفهوم القلق الوجودى وفكرة الإمكان، أساس مقولة الحرية عند سارتر، ولكن إذا كان كيركجارد يربط الحرية بإمكانية الخطيئة، فإن سارتر يعتبرها نوعًا من الغواية لفعل الشر.

وبعد عرض الشارونى للمؤثرات الألمانية في فكر سارتر يعود إلى نقد هذا الأخير لفلسفة برجسون التي عرضها في البداية. على هذا النحو يقدم لنا انتقاد سارتر لفكرة "الاتصال" عند برجسون، وهى الفكرة التي تربط بين الماضي عبر الصور المحفوظة في الذاكرة وبين الجسم كأداة ماثلة في الشعور الذي يغرف من الذاكرة ما يلائم حاجات الموقف الراهن، وما يشكل مضمون عملية الإدراك الحسى

لدى الإنسان. ويعتقد برجسون أن الصور المحفوظة في الذاكرة إما فاعلة عبر الإدراك، وإما غير فاعلة لعدم حاجة الموقف الحالى إليها، وهى ما ينعتها بالصور الخيالية وإن كانت ليست أقل وجودًا في الشعور عن الصور الفاعلة ولكن بطريقة مضمرة أو في حالة تشبه الأحلام. على هذا النحو، تصبح النفس مجموعة من الصور الحاضرة فيها سواء على المستوى الإدراكى والمعرفى، أو على مستوى التذكر والخيال، الأمر الذي يقضي بضرورة الاتصال "Continuum" بين النفس والعالم وبين الشعور والجسم. ومن الواضح أن هذا الموقف يتفق مع كون النفس لدى برجسون "ديمومة" متصلة لا انقطاع فيها بحيث يتصل الماضي بالحاضر من خلال عمل الذاكرة ويتدفق معه في أشكال وتحولات متجددة نحو المستقبل.

لقد كان على سارتر، ليقيم رؤيته الخاصة للحرية أن يقوم بتنقية الشعور من الملاء البرجسونى، وأن يبدد ما يرتبط بهذا الملاء من مبدأ حضور الصور الحسية والخيالية على السواء بشكل متصل في الشعور وإن اختلفت مستويات ودرجات حضورها. من ثم، فالشعور لا يمكن أن يكون ملاءً وإلا أصبح حبيسًا لما يحتويه من صور المادة وصور الذاكرة العالقة به. إن الشعور سوف يتحدد، عند سارتر، في ضوء مبدأ القصدية "intentionalité"، لمجرد كونه علاقة تربطه بالعالم حضورًا أو غيابًا إذ أنه ليس وعيًا خالصًا قائمًا بذاته، وإنما هو مجرد اتجاه إلى موضوع آخر يلتمسه في الواقع عن طريق الإدراك، وإما إلى موضوع غائب يلتمسه عن طريق الخيال. ولقد بلور سارتر آراءه هذه عن الشعور في صورته القصدية البحت ليس فحسب من خلال معارضته لفكرتى برجسون عن الديمومة والاتصال، وإنما كذلك من خلال نقده للمدرسة النفسية الوضعية التي تجعل من السلوك البشرى مجموعة من ردود الأفعال الآلية البحت وذلك في كتابه عن "الخيال" "L'imagination" ثم قادته بعد ذلك دراسته لموضوع الخيال بدلاً من فعل الخيال في كتابه "المتخيل" "L'imaginaire" إلى تقرير وجود العدم في قلب الوجود طالما أن موضوع الخيال يمثل في الشعور على أنه غير موجود، أي -كما قلنا- في حالة غيابه. على هذا النحو يصبح موضوع الخيال العدم أو اللاوجود بينما

يكون موضوع الإدراك، أي المعرفة العلمية، الوجود، وكلاهما أي الوجود والعدم متلازمان، وإن كانت الأسبقية تكون دائما للوجود وذلك بقدر ما يرتبط العدم سلبا بعملية النفى. على هذا النحو، استطاع سارتر من خلال ربطه للخيال بمفهوم الغياب أو العدم أن يؤسس مذهبه في الوجودية، وهو المذهب الذي برزت معالمه الأولية في كتابه الشهير "الوجود والعدم" 1943. وفى هذا الكتاب يخطو سارتر خطوة جريئة إذ ينتقل من فكرة العدم بما أنه "فرجة" في الوجود إلى فكرة الحرية. وبالطبع نحن لسنا هنا أمام حرية برجسون التي تعبر عن دفعة الذات المتصلة بماهية الكيان الإنساني؛ وإنما أمام علاقة تشكل ماهية الوجود الإنساني نفسه في اتجاهه نحو العالم وتوجهه نحو ذاته مقابل هذا العالم.هذه العلاقة هي "القصدية" نفسها التي تضع العالم، ثم تدرك كونها واضعة لهذا العالم.إلا أنها تختلف عن قصدية هوسرل التي تنطلق من المقدمات الترانسندنتالية إلى التعينات الإمبريقية؛إذ أنها تعنى بتحليل علاقة الأنا أفكر الديكارتية بالوجود حتى ينتهى الفيلسوف بتقرير أسبقية الوجود على الفكر طالما أن الوعي لا وجود له في ذاته وإنما هو قائم أمام الوجود.

على هذا النحو، يتحرر الأنا من كل العوائق الداخلية التي كانت تشكله كماهية قائمة بذاتها أو كذات جوانية مغلقة على نفسها ليصبح مجرد ممارسة في الوجود أو فعل الوجود نفسه من حيث هو وعى ومعرفة وشعور. ولكن إذا كان الأنا يرتبط بفعل الوجود متخلصا من كل ماهية سابقة عليه، فإنه لا يتشكل عبر إمكاناته الإدراكية والشعورية والخيالية إلا من خلال الوجود نفسه. ومن خلال هذه الإمكانات يدرك الأنا أو الوعي ألوانا مختلفة من الوجود : وجوده الذاتى مقابل الوجود الخارجى أو الموضوعى، ويتميز هذا الوجود الذاتى بطابعه المفارق لنفسه إذ هو دوما في حالة تجاوز واستباق؛ كما يدرك الوجود الخارجى، المنفصل عنه بالضرورة، إدراكا يخضع لكل ضروب المناهج المعرفية والعلمية. ولا يجب علينا، وفقا لسارتر، أن نخلط بين وجود الوعي "existence" في صورة القصدية الخالصة وبين الوجود الموضوعى "l'être" للعالم السابق علينا والباقى بعدنا

بالضرورة. إلا أن الطابع الموضوعى للعالم أو ما يسميه الفيلسوف الوجود -في- ذاته لا يُفهم على هذا النحو، أي في موضوعيته، إلا من قبل الوعي نفسه مُولّد المعانى ومُضفيها على الأشياء. كما أن الوعي الإنساني، بما أنه وعى، مفارق أبدًا لذاته ومفارق أيضًا للعالم، فهو في حالة تجاوز "transcendance" مستمر، وإلا تطابق مع نفسه وتحول إلى وجود موضوعى على شاكلة الأشياء "réification". وعلى الرغم من هذا التمايز بين الوعي أو الوجود لذاته وبين الوجود في ذاته "l'en- soi"، فإن العلاقة بينهما تظل تبادلية. وتكاد توجد عند سارتر، كما فطن إلى ذلك الشارونى، مرحلة أولية غائمة لحدس الوعي الإنساني بالوجود في صورة أحاسيس تتسم باللزوجة والقرف، وهو ما عبر عنه الفيلسوف ببراعة في رواية "الغثيان" "1938". لذلك كان على الوجود- لذاته، المرادف للوعى الإنساني، أن يؤكد ذاته، وذلك بانتزاعه لحريته من براثن الوجود العشوائى، كما عليه أن يؤكد ذاته في صورة قدرة على الانسلاخ من الوجود ونفيه بما أوتى من قوة العدم الملازمة لطبيعته القادرة على استحضار الغائب وتغييب الحاضر سواء بسواء.

كما يتميز الوجود- لذاته "Le pour- soi" عن الوجود -في ذاته بأنه الوحيد من الموجودات الذي يطرح على نفسه سؤال وجوده؛ وهو بهذا السؤال يؤكد قدرته على الانفصال عن العالم، ومن ثم معرفته، وكذلك عن ذاته، ومن ثم تحليلها. ومعرفته بالوجود هي إدراكه له في ظاهريته، هذه الظاهرية التي لا ترد إلى مقولات أولانية أو إلى ما يسميه كانط بالشيء في ذاته "noumène"، وإذا كانت لها ماهية فهي مجرد قدرتها على الظهور، وهذا ما أكده المنهج الفينومينولوجى. أما معرفته لذاته فتؤكد له أنه حرية خالصة وشفافية مطلقة، وأنه ليس وعاءً حاويًا لمشاعر أو عواطف أو انفعالات، وإنما هذه حالات يمر بها. كما أنه ليس انعكاسًا لأنا أولانية، كما يذهب هوسرل، وإنما عَدَمٌ قابلٌ للتشكل وفقًا للمواقف التي يتوجه فيها إلى موضوعاته. إلا أنه لا يجب علينا أن نفهم العدم على أنه خاصية من خصائص الطبيعة ونخلطه، مثلاً بالفراغ؛ فهو أساس السلب والتجاوز والقدرة على

التباعد والانسلاخ من الوجود في ذاته، وبالتالى الحكم عليه وتقييمه. بل إنه لا معنى للوجود الطبيعى أو الموضوعى إلا به إذ أن سارتر، بالرغم من إقراره بوجود العالم منفصلاً عن الإنسان، لا يقبل بموضوعيته في ذاته؛ ويرجع ذلك إلى كون الفيلسوف لا يأخذ موقف العالم تجاه الطبيعة، وإنما يتكلم من منظور الوعي أو الشعور من خلال المنحى الظاهراتى الذي يربط الأنا بالتجربة المعيشة.

من ثم، فالإحساس بالعدم تجربة شعورية بحت، تجربة يتماهى فيها العدم مع الحرية، وذلك بقدر ما تشكل هذه الأخيرة الحدس الأولى بالوجود. فالحرية ليست مجرد صفة من صفات الكائن البشرى ولا مجرد قدرة على الاختيار، بل هي حقيقته المؤسسة لوجوده وماهيته المشكلة لكيانه كموجود قادر على "وضع" العالم ووضع ذاته. وهى ليست كذلك، كما قد يظن البعض، قابلة لأن يقبلها أو يرفضها الإنسان إذ كيف يمكن للوجود الإنساني أن يقبل أو يرفض ما يشكل ماهيته بل وقدره! غير أن القول بأن الحرية هي ماهية الوجود الإنساني أو سابقة على ماهيته، كما يقول الشارونى ، ليس معناه أنها ماهية من النمط الميتافيزيقى الذي يفترض أسبقية المثال على الوجود، وإنما من النمط الفينومينولوجى، أي متجهة بالضرورة إلى العالم ومتوقفة على اختيارات الإنسان وأفعاله. إلا أنها قبل أن تتحقق أو تتعين في أي شكل من أشكال الاختيار الإيجابى "الممارسة" أو الخيالى "تغييب الواقع"، كما سوف نرى، تتميز بصفة ملازمة لها على مستوى إدراكها العفوى لحقيقتها، ألا وهى سمة القلق الوجودى الذي يقترن بها نظرًا لكونها مجرد إمكان لا هادى له ولا مرشد أمام حشد من الاختيارات التي يعقب ترجيح أي واحد منها شعور ثقيل بالمسئولية. والقلق، فيما يذهب سارتر، غير الخوف إذ أننا لا نخاف إلا من شيء أو من أمر محدد، بينما القلق هو الخوف من الاختيار نفسه، ومن ضرورة هذا الاختيار إزاء المستقبل وإزاء الماضي : إزاء المستقبل لأننى لا أضمن عواقب اختيارى، وإزاء الماضي لأن أي تجربة سابقة أو اختيار سابق لا يشفع لى في اختيار بعينه إذ يمكننى التردد بين الالتزام والتملص.

ولما كان القلق الوجودى حالة ثقيلة الوطء على النفس، فإن الأنا يحاول الإفلات من الاختيار هربًا من المسئولية المترتبة عليه، وذلك باللجوء إلى حيلتين من الحيل التبريرية الحيلة الأولى يسميها سارتر"سوء النية" La mauvaise foi والثانية يسميها "روح الجد" "L'esprit de sérieux". وتتلخص الحيلة الأولى في نوع من خداع النفس مع تصديقها لهذا الخداع إما عن طريق الفرار من المواجهة مع الذات وإما عن طريق التبريرات المغرضة التي تريح النفس من مواجهة الاختيارات الصعبة وتتجلى ظاهرة سوء النية في حالات الغواية والإغراء وإسقاط دوافعنا الخبيثة ونوازعنا العدوانية على الآخرين، وكذلك عندما نقوم في حالات إخفاقنا بإلقاء اللوم أو المسئولية على الغير أو الحظ العاثر أو الصدفة. أما بالنسبة لما يسميه سارتر بروح الجد، فهي وسيلة خبيثة أخرى لتجنب القلق الملازم لحتمية الاختيار عن طريق التذرع بمبررات وعقبات خارجة عن إرادتنا. من ثم، إذا كان سوء النية يصطنع أسلوب المراوغة أو المخاتلة الداخلية فيموه على الوعي الإنساني دوافعه الحقيقية في الاختيار أو عدم الاختيار، فإن روح الجد يلجأ إلى المبررات الخارجية على شاكلة الظروف القهرية وحتمية الأقدار والأوضاع الصعبة التي لا حيلة فيها للإنسان لكي يبرر للوعي مشروعية التهرب من مسئولياته وواجباته.

ولكن بما أن الحرية هي ماهية الأنا أو الوجود لذاته، فهو لا يستطيع لذلك أن يتجنب الاختيار. وقد يكون الاختيار سلوكًا أو فعلاً محددًا، وقد يكون لونًا من الهروب وعدم المواجهة كما يحدث في حالات الانفعال التي يضعها سارتر تحت مسمى "الشعور الانفعالى" و"الشعور السحرى". ففى حالات الانفعال غالبًا ما يكون رد الفعل العاطفى لدى الإنسان نوعًا من السلوك الفاشل، كما يذهب العالم النفسى Pierre Janet. إلا أن هذا النوع من السلوك لا يعتبره سارتر مجرد رد فعل، أو لونًا من التصرف الآلي؛ بل يرى فيه قصدية مؤكدة لدينامية الشعور ولكنها بدلاً من التصدى للموقف المثير للقلق تقوم بإلغائه واستبداله بعالم وهمى تجد فيه الملاذ الآمن تمامًا كما يفعل السحر بالنسبة للعقلية البدائية. وكذلك الأمر بالنسبة

لحالات الموهبة الفنية، وهى حالات لم يعالجها الشارونى، كما لم يشر إلى دور الانفعالات في تشكيل الصيغ المختلفة لتوجه الشعور نحو العالم. ففى الفن غالبا ما تقوم الحرية، التي تتمثل هنا في العملية الإبداعية، بتعويض الفنان عما يلاقيه في العالم الواقعى من إحباطات وفشل عن طريق خلق عالم خيالى يجد فيه البديل الذي يؤكد به وجوده ورؤيته للعالم. وقد دلل سارتر على هذه الفكرة بدراسته لثلاثة من كبار الكتاب الفرنسيين وهم بودلير وفلوبير وجينيه[1].

وإذا كان الشعور أو الوجود لذاته لا يستطيع على هذا النحو إلا أن يكون حرا، فهذه الحرية تجعله دوما في حالة تجاوز إما استباقا إلى المستقبل وإما ارتدادا إلى الماضي. وهو لذلك، موجود "exister" ولا يكون "être" لأنه لا يتطابق مع نفسه على شاكلة الكينونة. ونلاحظ أن دلالة الوجود عند سارتر مرتبطة باشتقاق الفعل الأول حيث يفيد المقطع الأول "ex" حالة الخروج، المرادف للوعى، عن حالة الاستقرار والثبات التي تمثلها الكينونة. إلا أن هذه الحالة من التعليق المستمر التي تشكل ماهية الوجود لذاته تدفعه دوما إلى البحث، كما رأينا في حالات المراوغة الخاصة بسوء النية وروح الجد، عن ضروب مختلفة من "أشكال" الكينونة هربا من قلقه وعنائه. أضف إلى ذلك أنه إذا كان الوجود لذاته لا يستطيع التطابق مع نفسه، فهو يشعر، في هذه الحال، بكونه "نقصا"، أو بأنه أقرب ما يكون إلى وضع الرغبة التي تحتاج إلى التحقق والإشباع والامتلاء. ومن ثم، هو أشبه بالعنقاء التي لا تكف عن الانبعاث من رمادها.

ولربما تكون هذه الرغبة في التحقق أشبه بنزوع المتصوف إلى تحقيق وحدة الوجود. إلا أن هذا الاتحاد الصوفى الذي يذوب فيه الزاهد فيما يشبه حالة الربوبية لا يرضى سارتر، وإن كان هذا النوع من الرغبة يساعد على فهم نزعة الإنسان إلى تحقيق وجوده من خلال القيم والمثل والمعنى. ذلك أن هذا الإحساس بالنقص وعدم الاكتمال هو لب عملية التجاوز التي يسعى الإنسان فيها إلى التحقق عبر "المطلق" أساس القيم؛ وهذا ما لا يتم له إلا بإشغال الفكر والارتقاء إلى

مستوى الضمير أو الشعور الأخلاقي في سعيه نحو تحقيق ذاته في صورة "غاية"، بينما تظل القيمة بالنسبة للشعور العفوى مجرد وجوده نفسه ومجرد تمثله لذاته.

إن الوجود لذاته، في إحساسه بالنقص الملازم لماهيته، يُسقط نفسه على ضرب من الشمولية أو الكلية "الزمنية" التي تتمفصل حول أبعاد ثلاثة : الحاضر والماضى والمستقبل. وهى أبعاد لا تأتى إلى العالم، أي الوجود في- ذاته إلا عبر الوجود لذاته نظرًا لجوهره الزمنى والتاريخى. ولا يشكل الزمان في فلسفة سارتر، كما عند كانط، مقولة سابقة على الوجود، وإنما هي نقطة انبثاق "extase" الوجود لذاته في صورة حاضر مسقط على الماضي والمستقبل.

وبالرغم من انصرام الماضي، إلا أنه يُعد واحدًا من مظاهر الوجود لذاته، وذلك بقدر ما يقوم هذا الأخير بتجشمه وتشكيله؛ إذ أن الماضي في ذاته حالة عارضة ومجموعة من الأحداث التي لا تكتسب معناها إلا بفضل الوجود الإنساني نفسه؛ وليس هناك إلا الموت الذي يستطيع إضفاء صفة الموضوعية على الوجود. أما الحاضر فهو صورة ظهور الوجود لذاته في العالم، وهو الشاهد على وجوده المتميز والمتجاوز للعالم. وهو إن لم يكن مرادفًا للحظة نفسها، فإنه أساس اللحظة ونقطة الانفلات المستمر نحو التآكل والانقراض؛ إلا أنه مع ذلك غير قابل للتموضع؛ إذ أن تحويله إلى موضوع يفصله عن استمرارية الزمن، كما أن عملية الفصل لا معنى لها إلا بالنسبة لشعور يقوم بتقطيع هذه الاستمرارية التي تمسك بها برجسون. أما المستقبل فهو الإمكان في أجل صوره، أي نقطة الالتقاء بين الوجود الإنساني وبين كل الاحتمالات والإمكانات التي يمكنه التحقق أو التعين من خلالها. ومن ثم، فهو غير قابل للتموضع على الإطلاق، كما أنه يُعد لذلك أفضل صور الوجود لذاته نظرًا لتماهيه مع عالم الحرية المطلقة، هذه الحرية التي لا يحدها نظريًا أي موقف، والتي يطلق فيها الخيال العنان لكل ما يهوى ويريد. على هذا النحو، يبدو الوجود لذاته عند سارتر، بسبب تجاوزه لنفسه المستمر نحو الماضي

والمستقبل في صورة كائن محكوم عليه بالعدم والشتات "diaspora" والتضحية المستمرة لآليات الزمن.

ولكن إذا كان الوجود الإنساني لا يتطابق مع العالم، فهو يعيش بداخله ولا يكتسب معناه إلا بوجوده فيه. إنه، في الواقع، الذات التي تحدد العالم في صورة موضوع لها. ومن ثم ينسب سارتر إلى الوجود الإنساني مبدأ "النظرة" : هذه النظرة التي تسمح لى بموضعة الآخر، والتي تهددنى بالوقوع، في الوقت نفسه، تحت رحمته. فكما أملك القدرة على تحويل الآخر إلى موضوع، وهذا هو جوهر عملية المعرفة التي تفترض قيام علاقة بين ذات وموضوع، يملك الآخر القدرة أيضًا على تحويلى إلى موضوع، ومن ثم، على نعتى بكل الصفات المهينة مثل صفات العدوانية والإذلال والتحقير. ولقد استطاع سارتر أن يطبق ببراعة فائقة مبدأ النظرة في دراسته الفذة عن وضع جان جينيه الذي جمع بطريقة بالغة الغرابة بين ممارسة الجريمة والانحراف وبين الإبداع[2].

وتؤدى حرب النظرات هذه، في نظر سارتر، إلى نشأة نوع من العلاقات العدوانية التي تحول الآخرين إلى جحيم بالنسبة لى؛ وتنصب هذه العدوانية على تجربتى الوجودية الأولى، وهى إحساسى بأننى أمتلك جسدًا، ولكنه ليس الجسد الذي أكدته التصورات الثنائية التقليدية التي تجعل منه مجرد أداة أو مجرد غلاف خارجي للروح أو النفس إذ أن هذا الجسد هو كيانى كله الذي يتماهى مع وجودى في هذا العالم. وليس من شك في أن تجربة الجسد أو الجسم في الفلسفة الوجودية[3] هي أهم تجربة موضوعية يتعرض لها الإنسان، وذلك بقدر ما يخضع فيها لأول مرة للقوانين الحتمية الفيزيائية والفيزيولوجية، إلا أنها حتمية بالغة الخصوصية إذ أنها لا تتسم بنفس القدر من العتمة أو الكثافة التي يمثلها لى الآخر الذي أدركه من الظاهر. ومع ذلك، لا يرى سارتر في عملية إخضاعى للآخر وإخضاعه لى نفس الدرجة من الموضوعية التي يتسم بها الوجود في ذاته؛ إذ أننى سوف أنتهى بإدراك علاقتى بالآخر، كما سينتهى هو، في صورة تبادل وتقابل

بين ذوات وليس بين موضوعات. إلا أن عملية تموضع الأنـا والآخر، القائمـة مـع ذلك، يمكن إدراكها من خلال تجربة الاغتراب "aliénation" التي يتشكل منـها مـا نسميه الطبع "caractère" أو الشخصية.

ويتساءل سارتر لماذا الطبع بوجه خاص؟ ويتلخص تبريره لذلك بكون الطبـع أو الشخصية يقيم بينى وبين الآخر ضربًا من العلاقات بين الشخصية، وذلـك بقـدر ما يرتبط كونى "شريرًا" مثـلاً "بصفـة" يطلقـها علـىّ الآخر، وهـى صفـة يمكننـى تجشمها أو نبذها لأننى أظل حرًا. وليس هناك إلا الموت الذي يستطيع تحويل حكم الآخرين علينا إلى حكم نهائى، وهى التجربة التي عبر عنـها سـارتر فـي مسـرحيته الشهيرة "جلسة سرية" "Huis clos" حيـث تـدور الأحـداث فـي الجحيـم ويتعـذر علـى الإنسـان أن يتـدارك مـا ضـاع مـن قدرتـه علـى تغيير طبعه ومـا تشـكل مـن شخصيته في صورة وجود موضوعى.

وإذا كان الموت هو الحادث الوحيد الذي يستطيع تحويل الوجود لذاته إلـى شيء، فإن هذا الأخير أي الإنسان لا يملك، بالرغم من حريتـه، القـدرة علـى التحقـق في هذا العالم إلا من خلال بعض الإمكانات المحدودة، وذلك لأن كل تحقق بالنسبة له هو نوع من التعين الذي يحوله إلى وجود موضوعى، وهو ما يتعـارض مـع طبيعتـه العدمية. ويـرى سـارتر أن الحريـة، التـي تشـكل جوهـر الوجـود لذاتـه، تتمثـل فيمـا يسميه "المشروع الوجودى" الذي يرتكز على صيغ ثلاث من صيـغ الوجـود، وهـى التملك والفعل والكينونـة.

على هذا النحو، يمكن للوجود الإنساني أن يحقق مشروعه، الـذي لا يختلـف عن تحقيقه لذاته، في صورة الاستحواذ على شيء من الأشياء، وذلك بقدر ما يكـون هذا الاستحواذ نوعًا من ملء الفراغ الذي يسـكنه، كمـا أنـه الصيغـة المثلـى لتحقيـق الذات في المجتمع الرأسمالى حيث تشكل الملكية أساس العلاقات الاجتماعية والقيـم. ويمثل الفعل الصيغة الثانيـة التـي يلجـأ إليـها الوجـود لذاتـه لتعديـل الطبيعـة وتغيير الأشياء بهدف إشباع حاجاته، كما أنه المجهود الذي نبذله لتحقيق ذواتنا على النحو

الأفضل الذي نرتضيه لأنفسنا. ومن هنا نجد أن تحقيق الذات عن طريق التملك ثم الفعل يقودنا إلى تحقيق الصيغة الأخيرة، وهى الكينونة. إلا أن هذه الأخيرة لا تشكل، في نهاية الأمر، صيغة ثالثة، وذلك لتقاطعها مع صيغتى الفعل والتملك في تحقيق مشروع الوجود. فنحن إذا لجأنا إلى الفعل أو العمل، فلاشك أننا نهدف إلى تغيير الأشياء وطبعها بميسمنا حتى نتأمل فيها صورتنا.أما البحث عن الملكية فيقودنا إلى النتيجة نفسها إذ أن نزعة التملك تقوم لدينا على الرغبة في تحقيق ذاتنا عبر ما نمتلكه من أشياء. وليس من شك في أن هاتين الصيغتين تعبران عن نقص جذرى في قلب الوجود الإنساني، كما تكشفان عن القلق الذي يعترينا تجاه هذا النقص. لاجرم، من ثم، أن يُحوّل هذا النقص الجذرى مهمة تحقيق الإنسان لمشروعه الوجودى إلى عملية ممتدة إلى مالا نهاية، وهو الأمر الذي يجعله أشبه بشخصية "سيزيف" الأسطورية التي تصر على إتمام عمل لا حدود له، وإذا كان الوجود الإنساني لا يستطيع على هذا النحو تحقيق ماهيته المتجاوزة أبدًا لوجودها، فإن "الفشل" يُصبح من ثم، لديه، ذا طبيعة "أنطولوجية" وليس مجرد حادثة تعترض مساره. بمعنى آخر، إن هذا الفشل يعنى عدم تطابق حرية الاختيار بشكل نهائى مع موضوع الاختيار، تمامًا مثل وضع الرغبة التي تلفظ أنفاسها في حالة الإشباع. ولكن الإنسان، مع ذلك، يختار : يختار بصورة عفوية كما لو أن الظروف الاجتماعية والأحداث التاريخية تفرض عليه اختياره؛ ويختار بعد تدبر وتفكير حينما يُحوّل هذه الظروف والضرورات إلى دوافع وبواعث يرتضيها لنفسه ويتخذ منها مبررات كافية لسلوكه. ما دلالة ذلك في نظر سارتر؟ دلالته أن أي مشروع يلتزم به الإنسان لا يمكن تحديده إلا في إطار "موقف" "situation" بعينه، وذلك بقدر ما يضفى هذا الموقف على الحرية مضمونها الفعلى. إلا أن هذا لا يعنى في الوقت نفسه غياب الحرية؛ فالحرية تظل ماهية الوجود الإنساني طالما هي متصلة بحالة الإمكان والقدرة على الاختيار إن سلبًا وإن إيجابًا.

لذلك لا يستطيع الإنسان أن ينكرها أو يتخلص منها إلا بمحض إرادته، وإن كان ذلك الإنكار قد يبدو له في حالة الشعور السابق على التفكير "conscience

"irréflèchie" ضربًا من الضرورات أو الحتميات المفروضة عليه. ويفترض سارتر نوعًا أرقى وأسمى من هذا الشعور العفوى وهو شعور المفكر "conscience réflexive" الذي يستطيع تحليل معطيات الموقف في ضوء مناهج بلورها سارتر وأسماها تارة بمنهج "التحليل النفسى الوجودى" وتارة بمنهج "الارتداد والاستباق"، الأمر الذي يقوده إلى اكتشاف مفاهيم "الاغتراب" وقوانين "الندرة" الملازمة للعيش في ظل المجتمع الرأسمالى؛ إلا أن ذلك يخرج عن نطاق الدراسة التي قدمها حبيب الشارونى وربطها فقط بكتاب سارتر عن "الوجود والعدم" "1943".

يبقى علينا، الآن، أن نسأل : هل أصاب الشارونى في عرضه وتحليله لرؤية برجسون وسارتر عن الحرية؟ والإجابة هي أن الشارونى قد تميز بفكره الثاقب وقدرته الفائقة على تأصيل المفاهيم وربطها بسياقاتها الفكرية والتاريخية ربطًا قويًا ومحكمًا. وأنا لا أجد أي خلل في تقديمه أو في تحليله لفكر هذين الفيلسوفين الكبيرين، غير أن الشارونى لا يخلو، مثله في ذلك مثلنا جميعًا، من الأفكار المسبقة التي قد تحرف المفاهيم الأصلية لمن يتناولهم من المفكرين. هو، مثلاً، يتميز بنزعة أخلاقية واضحة تجعله أحيانًا يستخدم بعض العبارات التي تشبه الإدانة والتي تحرف، في نظرى، رؤية فيلسوف مثل سارتر للحرية. أنظر مثلاً إلى هذه الجملة التي يحكم بها الشارونى على مفهوم الحرية عند سارتر : «نفهم إذن أن انحلال الفكر الفرنسى قد عمل على أن تكون الحرية السارترية حرية خالية جوفاء»[4]. ومن الواضح أن عبارة "خالية جوفاء" غير دقيقة وتساعد على تأكيد المعنى الذي ذهب إليه في ربطه لفكر الفيلسوف بما أسماه "انحلال الفكر الفرنسى"[5]. أنظر أيضًا إلى استخدامه للفظة "الانفصال" في حكمه على رواية "الغثيان" إذ يقول : «وإذا كان سارتر يرى أن قيم الفن والجمال منفصلة عن الحياة والواقع فإنه لاشك قد أنقذ روكنتان من واقع الحياة الذي ملأه بالغثيان»[6]. وليس من شك في أن سارتر لا يقصد ألبتة انفصال القيم الجمالية والفن عن الحياة وإنما يقصد قدرتها على تجاوز الواقع المنحط وهو واقع القيم البرجوازية الشكلية

والمظهرية التي هي لب الانحلال. فالانحلال ليس ما ينادى به سارتر أو السرياليون أو العبثيون، فهم جميعًا دعاة ثورة على مجتمع "الأقذار" الذي يرفع شعار القيم وهو أبعد ما يكون عن ذلك.

ويعود الشاروني، في الخاتمة، إلى تأكيد هذه الأفكار ذات الصبغة الأيديولوجية الواضحة حين ينعت الفلسفة البرجسونية بأنها «فلسفة مطمئنة ترى في الحرية صفة الإنسان الحى المتطور المبدع» وأن فلسفة سارتر «مرتبطة بانهيار الحياة التفاؤلية وانحلال الفكر الفرنسي»[7]. وأعتقد أنه كان من الأفضل للشاروني بدلاً من إطلاق هذه الأحكام القيمية أن يقوم بتحليل نقدى لمدى تسلسل المفاهيم وترابطها في كل من الفلسفتين. كما يرى الشاروني في نقده لمقولتى الاتصال والانفصال عند كل من برجسون وسارتر أن كلاً منهما يعتمد على "التجربة الشخصية والحدس" ولا يقدم "تبريرًا ميتافيزيقيًا عقليًا" لما يؤكده بخصوص هذين المفهومين. ولكن أنسى الشاروني أن أساس المنهج الفينومينولوجى يقوم على العودة إلى الأشياء وعلى ارتباط الشعور بالتجربة المعيشة؟. أضف إلى ذلك أننا لا نرى في استخدام كلمة "انفصال" للدلالة على فكرة التجاوز "transcendance" إختيارًا صائبًا؟ ومن ثم يصبح قول الشاروني "بانفصال الكائن البشرى عن العالم وعن الماضي" عند سارتر قولاً غير دقيق... فالانفصال -والمقصود هو التجاوز- إذا كان هناك انفصال لا يلغى الاتصال عند سارتر، وإنما الانفصال هو صفة لحالة الشعور المفكر بينما الاتصال يفترض الحالة اللاواعية للوجود الإنساني حينما لا يعمل الفكر فيما يحيط به وفى ذاته؛ وذلك لأن الوعي لا يمكن أن يعمل وهو منغرس في الكينونة وإلا كان ذلك نفيًا لطبيعته.

كما يبدو لى غريبًا أيضًا قول الشاروني، من هذا المنطلق، بأن العلاقة بين الوعي وموضوعه لو كانت علاقة انفصال لكان ذلك «يعنى في الواقع نوعًا من الغربة بين الوعي والأشياء» وبأن المعرفة تفترض «نوعًا من التقارب بين العارف والمعروف»[8]... إذ يتناسى الشاروني هنا أيضًا التحليل الذي قدمه سارتر لمختلف

حالات الشعور التي يتجه فيها عن طريق القصدية إلى العالم... ذلك أن المعرفة العلمية التي تقوم على الإدراك الخالص "perception" لا يمكن أن يكون فيها نوع من التقارب بين العالم وموضوع العلم، بل إن معرفة شخصية العالم لا قيمة لها على الإطلاق في تحديد طبيعة الموضوع الذي يُخضعه للبحث والتجربة، بينما فهم العلاقة بين الباحث وموضوع بحثه أمر بالغ الأهمية في مجال الفنون والعلوم الإنسانية والاجتماعية حين تلعب رؤية المبدع ومنهجية العالم دورًا أساسيًا في توجيه العمل الإبداعى أو الدراسة العلمية.

أضف إلى ذلك هذا المأزق الآخر الذي يشكله مصطلح "الانفصال" الذي يستخدمه الشاروني في قوله منتقدًا سارتر بأن «فكرة الانفصال لا تفسر ارتباط الإنسان بموقفه»[9]، كما يُضيف بأن الموقف «يفقد اعتباره كموقف بمجرد أن ينفصل عنه الوعي»[10]. إلا أن سارتر لا يستخدم مصطلح "séparation" كما أنه لا يقدم حياة الشعور أو الوعي بهذه الصورة القطعية، فالشعور لديه مجموعة من الحالات والمواقف التي تتشكل وفقًا لعلاقتها بالوجود، فهو موجود وغير موجود وقائم وغائب. ومن ثم، فالشرط الأساسى لتقييم الموقف يفترض منه نوعًا من التباعد "distanciation" وإلا اختلط الشعور أو الوعي بموضوعه ولما أصبح لدى الإنسان القدرة على التفكير والتحليل، وبالطبع لا يكون الموقف موقفًا إلا بالنسبة للوعى، لأنه هو الذي يُضفى الدلالات والمعانى على الأشياء.

كذلك لا نفهم تأكيد الشارونى بأن «الوعي ليس هو الانفصال والملاشاة، وإنما بالعكس هو انغراس الإنسان في العالم واندماجه في موقفه»[11]، ثم يعود فيؤكد أن «فلسفة سارتر لم تغفل فكرة الاندماج» وإن كانت أحلت محلها فكرة "الالتزام" "L'engagement"، ثم يعود مرة أخرى فيقول بأن «الالتزام أو بالأحرى الانخراط عند سارتر لا يتضمن أي إلزام "Obligation" وإنما يعنى مجرد الارتباط»[12]. ألا يرى الشارونى في انتقاداته هذه ضربًا من الاجتزاء لبعض المفاهيم السارترية، خاصة وأن فيلسوف الوجودية الفرنسية لم يعن، حينما ربط

الشعور بالعدم، أكثر من قدرتنا التخيلية على الانسلاخ عن العالم أو الموقف. إلا أن هذا الانسلاخ، الذي هو الوجه الآخر من التأكيد، لا يعنى الانفصال التام عن الوجود، وذلك بقدر ما يقوم الوجود الإنساني في قلب العالم "L'êtredans le monde" ولعل هذا ما أكده سارتر في تعريفه لماهية الوعي الإنساني بأنه لا وجود له في ذاته على طريقة "الأنا الترنسندنتالية" عند هوسرل إذ أنه ليس إلا علاقة بالوجود. كما أننا لا نفهم كيف يكون هناك التزام من غير إلزام؛ ولعل الشاروني يُفكر هنا في الإلزام الأخلاقي "L'impératif catégorique" على الطريقة الكانطية. والواقع أن الالتزام عملية إرادية بحت عند سارتر وهو مرتبط بهذه الحرية نفسها التي تشكل ماهية الوجود الإنساني والتي تفرض عليه الاختيار. وليس من شك في أن الاختيار ملزم لكل ضمير حي، ولكن هذا الإلزام لا يُفرض علينا، في نظر سارتر، من الخارج، وإنما هو أمر نقر به أو لا نقر وفقًا لما نرتضيه لأنفسنا، ووفقًا للصورة التي نحددها لوجودنا في هذا العالم.

الهوامش

(1) انظر كتابنا : دراسات في الفكر الفلسفي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، 1998، ص ص3- 49.

(2) J.-P.S., St. Genet, Comédien et martyr, Gallimard, 1952.

(3) د. حبيب الشاروني، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1974.

(4) د. حبيب الشاروني، بين برجسون وسارتر، ص156.

(5) المرجع نفسه، ص155.

(6) المرجع نفسه، ص157.

(7) المرجع نفسه، ص163.

(8) المرجع نفسه، ص166.

(9)، (10) المرجع نفسه، ص166و 167.

(11) (12) المرجع نفسه، ص167و 168.

الاحتلال.وهذا على وجه الدقة هو الموقف الذى يرفض سارتر ان يتقبله، وقد كتب "الذباب" لدحضه. ان موقف جيرودو هو الموقف الرسمى لحكومة فيشى، المتعاونة مع الالمان ، بروية المارشال بيتان ،وقد كان الهدف منه هو تحطيم قدرة الفرنسيين على المقاومة بغرس مشاعر الذنب والانحطاط فيهم .

و"الذباب "امثولة رمزية (الجورية)على نحو لاخفاء فيه فأيجاسوس هو المحتل الالمانى ، وزوجته كلايتمنسترا هى الفرنسيون المتعاونون مع الاحتلال، وزيوس رمز العقيدة النازية الزائفة وفى مواجهة هؤلاء الثلاثة تقوم الكترا ممثلة روح التمرد وان افتقرت الى الشجاعة الفعل واورست الذى يمثل حركة المقاومة .

ولا يفلح زيوس ـ عوده وبروقه والاعيبه السحرية ـ فى اخافة اورست. فالانسان ـ فى راى سارتر ـ ليس جزءا من الطبيعة، وانما هو كائن حر (يرفض سارتر مفهوم اللاشعور الفرويدى اذ يرى فيه تخليا من جانب الانسان عن مسئوليته الواعية عن افعاله). ومن ثم لم تكن هناك أخلاق قادمة من عل ،وليس على الانسان ان يرضخ لمشيئة الآلهه، ان وجدوا. او كما يقول اورست :انا العدالة مسألة بين بعض البشر وبعض ،وليست بحاجة الىٰ اله يعلمنى اياها .ثم يخاطب زيوس على نحو اشد اجتراء قائلا : انك ملك الالهه، ملك الاحجار والنجوم ملك امواج البحر. ولكنك لست ملكا على البشر وبذلك يدحض كل اخلاقية قائمة على اساس دينى .

هكذا تواجهنا مسرحية "الذباب "بتحد :فهى تخيرنا بين حرية مروعة من ناحية ومن الزيف وراحته من ناحية اخرى . وموقف سارتر فى هذه المسرحية يدنو من تخوم العدمية ،اذ يقع وراء اى مبادىء اخلاقية خلا واقعة الحرية ذاتها وارادة الاختيار .

ان اورست يملك شجاعة اختياراته وافعاله ويقينياته واقتناعاته ،ويمثل الحاجة الى الالتزام. ولكن عصرنا الذى شهد ضروبا من الارهاب والقسوة تحت مسميات عديدة ـ من اقصى اليمين الى اقصى اليسار ـ ربما كان بحاجة الى ان يرفق من حدة الالتزام بالعودة الى بعض المبادىء الاخلاقية القديمة قدم الانسان، وان يعترف من جديد بحاجتنا الى التعاطف والمسئولية ـ الى القصد وكبح جماح النفس، وقبل كل شىء إلى الإيمان .

شجاعة جرائمهم:
تحدى الأخلاقي فى مسرحية سارتر "الذباب"

روبرت سويتزر.. تلخيص : ماهر شفيق فريد

تعالج مسرحية سارتر "الذباب "(1943) مشكلة ماهو اخلاقى على نحو اكثر مباشرة مما نجده فى اى عمل اخر له.

إن "الذباب " من حيث هى عمل مسرحى مازالت قادرة على أن تأسرنا ، ولكننا نسعى إلى قراءتها هنا من منظور فلسفى . لقد كان سارتر فى أربعينيات القرن العشرين ابرز مثال للكاتب المسرحى مفكرا، وهو موروث فرنسى متميز. إنه مثل فوليتر وهوجو من قبل ،ومثل كامو من معاصريه يجسد التفاعل الخصب بين الفلسفة والأدب ومسرحية "الذباب "مثل لما صار يدعى مسرح الافكار.

ومسرحية "الذباب "اعادة صياغة الأسطورة كلاسيكية. فاوست ابن أجاممنون المقتول يعود الى ارجوس والى اخته الكترا. وهناك يقتص لابيه بقتل ايجاسوس مغتصب عرشه وكذلك بقتل امه كلايتمنسترا التى كانت ضالعة مع عشيقها ايجاسوس فى قتل الاب.ويضيف سارتر الى الاسطورة بطبيعة الحال، اشياء من ابتكاره :كوباء الذباب الذى يطارد المدينة، وشخصية رب الارباب زيوس الذى يتحداه اورست .

وتختلف مسرحية سارتر عن اية مسرحية اخرى قديمة او حديثة - عالجت الاسطورة اليونانية فى ان بطلها لا يساوره اى ندم على جرائمه. فاذ يرفض اورست ان يندم على قتل امه ويتقبل مسئولية حريته تقبلا كاملا يتمرد على ما عد - منذ ايام الاغريق - اخلاقية لا نزاع عليها. فالسؤال الذى تطرحه المسرحية هو: أيمكن للحرية والصدق ان ينتصرا على ما يدعوه سارتر "سوء الطوية "او خداع النفس ؟ أيمكن ان يتولد الامل على الجانب البعيد من القنوط ؟هذه هى الإشكاليات التى تطرحها المسرحية .

وقد كانت مسرحية سارتر من احدى الزوايا، ردا مقصورا على معاصره الكاتب المسرحى جان جيرودوو الذى كان مناصرا للتقارب بين فرنسا والمانيا. ففى مسرحية جيرودو المسماة "سدوم وعمورة "(1943) نجد رجلا وزوجته يحاكمان، كل منهما يدين الآخر. امام رب حاضر دائما، ولن ينقذ المدينة من الدمار غير ان يكون بها زواج واحد سعيد. والدلالة المضمرة هنا هى ان محنة فرنسا الحاضرة ـ تحت الاحتلال النازى كانت نتيجة لتدهورها الاخلاقى الباطنى وان على شعبها ان يكفر عن ذلك بتحمل ويلات

12. Wallace Fowley, Dionysus in Paris. A Guide to Contemporary French Drama. (New York, Meridian Books, 1960), p. 171.
13. Sartre, "The Flies" in Sartre on Theatre, pp. 193-4.
14. This view is supported by Sartre's own comments. Orestes, he says, "can return in peace, into anonymity, and be at rest within his people." Sartre on Theatre, p. 197.
15. Sartre, Sartre on Theatre, p. 178.
16. Sartre, "Towards a Theatre of Situations," in Sartre on Theatre, p.34.
17. Sartre, "Forgers of Myths," in Sartre on Theatre, p. 37.
18. Sartre, "On Dramatic Style," in Sartre on Theatre, pp. 13, 17.
19. Sartre, "Myths," pp. 41-2, and "On Dramatic Style," p. 12; both in Sartre on Theatre.
20. Sartre, "The Flies," in Sartre on Theatre, p. 188
21. Sartre, "Myth" in Sartre on Theatre, p. 34.
22. Friedrich Nietzsche, Musarion edition, vol XVI, p 318, Quoted in Nietzsche, The Gay Science, W. Kaufmann, ed. and trans., (New York, Viking, 1973), section 396n., p. 238.

Endnotes

1. Harold Hobson, The French Theatre of Today: An English View, (London, Harrap and Co., 1953), p. 83.

2. Philip Thody, "Sartre" in Fletcher, ed., Forces in Modern French Drama, (London, University of London Press, 1972), p. 110.

3. Jean-Paul Sartre, "The Flies," in M. Contat and M. Rybalka, eds, Sartre on Theatre, (New York, Pantheon, 1976), p. 186.

4. Sartre, "The Flies," in No exit and the Flies, Stuart Gilbert, trans., (New York, Alfred A. Knopf, 1970), p. 79-80. All future references to the play will be from this edition; page numbers will be enclosed in parentheses and inserted into the text.

5. Beatrix Dussane, quoted in Hobson, p. 42

6. Sartre, "the Flies," in Sartre on Theatre, pp. 193, 191.

7. Sartre, The Philosophy of Jean-Paul Sartre, R. D. Cumming, ed., (New York, Vintage, 1965), p. 234.

8. Sartre, quoted by Robert D. Cumming, "Introduction," in The Philosophy of Jean-Paul Sartre, p. 27.

9. Sartre, The Words, B. Frechtman, trans., (New York, George Braziller, 1964), pp. 28, 26, 32, 40.

10. Sartre, Philosophy of J.-P. Sartre, p. 139.

11. The relationship between Electra and Orestes is the occasion for the only truly 'human' warmth of the play. Indeed, the recognition scene between them reads almost like a tender love scene (anticipating perhaps the incest theme in Sartre's play, "The Condemned of Altona"). In his autobiography, Sartre muses on how the death of his father when he was a young child saved him from the Oedipus complex, for it put him in "peaceful possession" of his mother. But she reverted to being his grandfather's daughter, so that he became like an infant brother alongside her. He later wrote of sibling incest, "even today, this is the only form of relationship which I have any feeling for" (Sartre, quoted in Cumming, "Introduction", p. 4). Even so, I think we would be on much safer ground interpreting Sartre's interest in "existential" rather Freudian terms. Since, he maintains, the other can see me only as an object, Sartre's overall philosophy, particularly as evidenced by "The Flies," maintains an abiding pessimism concerning human relationships outside of political action. Here, this is well embodied in the power, but inevitable frustration, of the love between a brother and a sister.

gods we once looked to have been seen too often to be mere projections of human order, reflections of our own vanities and conceits, buttressing the monoliths of human power. Thus, as Orestes says, "There is nothing left in heaven, no right or wrong, nor anyone to give me orders" (158). But if have lost the extramundane standards, the stars that we once steered by, what are we left with? While Heidegger came to focus more and more on this issue, for example in his question, "Is there no measure on earth?" and his assertion that "Only a god can save us now," Sartre turned to it far more briefly. His answer in 1943 appears to be very much Orestes'—namely, "I am doomed to have no other law but mine" (158). Later, in his 1946 lecture "Existentialism is a Humanism," a rather facile Kantian universalism seems to be the best he can offer.

Orestes compares himself to Aegistheus, who was also "gloved in blood," but insists there is a difference: "he had not the courage of his crimes."

Clearly, Orestes is saying that he does have this—the courage of his choices, of his actions, of his certainties and convictions. But in this regard, it may be helpful to quote Nietzsche: "A very popular error: having the courage of one's convictions; rather it is a matter of having the courage for an attack on one's convictions." [22] And so here: Perhaps, after sixty years, we have had enough of people with the courage of their crimes, even to the point of sacrificing their own lives, or those of young soldiers, or the legal protections at the heart of just government—not to mention the countless innocents who continually get in the way. In our own turbulent times, Sartre's call to commitment in "The Flies" resounds still—but perhaps, in this period where the word "evil" is being tossed around so readily from all quarters, we have become more aware of the need to temper commitment with a return to some very old moral questions, and a renewed recognition of the need for compassion and responsibility, for measure and restraint, and, above all, perhaps, for faith.

prepared for. Yet, in some elements of the play, such as the charged relationship between Orestes and Electra, he deliberately alienates us at the level of emotional involvement. It is clear that Sartre is trying to strike a balance; he wants to reach, by means of our intellect, a level deeper than emotion. "The Flies" must be understood before it can be appreciated. Because we want the play to have meaning for us, and because of the power of mythic theatre, we open ourselves to Sartre's ethical system and, for however brief a time, make it our own. This is the attraction of the theatre for Sartre, and this is his challenge to the audience. His hope, in short, is that the direct experience of existentialist mores will have a profound and lasting effect on his audience.

We have examined in some detail how "The Flies" reflects the historical and biographical contexts within which it was created, and the various philosophical view of its author. But is this all it does? Is this merely literature in the service of ideas? Sartre himself denied that "The Flies" is "philosophic," in the sense of "setting forth on the stage" a set body of thought.[21] And yet one cannot help but feel it is selling something. Does this not constitute a definition of non-art, even of propaganda? Is the play in the end little more than a recruitment poster: come, sign up with the Resistance; do terrible things for a good cause! Perhaps, today, we have to step back and say, enough; we have had enough of people committing horrific crimes for what they consider to be good causes. On all sides. Perhaps the last thing we need now is more young Orestes: committed martyrs, torturer-jailors, ready to break utterly with the decencies and pieties of the past, in the name of what they would consider higher exigencies.

This play, as I said at the outset, challenges us; it presents us with a stark choice, between a terrible freedom and the comfort and security of a loathsome inauthenticity. But it is not just the insecurity of freedom that is at stake, it is its groundlessness. For Sartre's position, in this play, comes very close to nihilism – beyond any hope of fundamental moral principles, other than freedom itself, and the will to choose. The

into the light. Orestes describes himself as "a man who's lost his shadow" (158). In rejecting the unconscious, Sartre breaks with all other schools of anti-Naturalism. "We do not reject psychology" he explains, "we integrate life," and strive to represent "man in all his complexity."[17] The shift in emphasis in Post-War drama from character to situation—most obvious, perhaps, in the work of Becket—undoubtedly owed a great debt to the influence of Sartre.

It is clear from the above that a character can be revealed to us through his or her acts alone; speech is secondary, and used not to "depict a state of mind but to commit"—this is its "magic, primitive and sacred role."[18] As this suggests, Sartre is attracted to theatre primarily as it is for him a rite. The situation it presents must unite the audience in its mythic generality. Drama should mirror its audience in their essential plight; it must be austere, moral, and ceremonial. To preserve this mythic quality it must be separated from its audience by an "impassable distance," which it is the function of style to secure.[19] In short, theatre as Sartre sees it is the ideal medium for a philosopher who distrusts words and the characters we pretend to be, who emphasizes action instead, and who recognizes that the latter can effect us in profound, even primordial ways.

The point of this excursus has been to further illuminate what underlies the central "problem" of "The Flies." Yet the play, primarily in its "situation," remains problematic for its audience. How does one sympathize with a "hero" who seems profoundly without feeling? Orestes loves Electra, we are told, but he sacrifices this love for his freedom without "regrets" (151). More radically, the moral system of Sartre's play, and that of his audience, are almost certainly different; though we now understand the murder, it still affront us. This is the final answer to our original question of why Sartre uses the Orestes myth. He realized, as he later explained,[20] that if he had invented his own story the horror of it would have overwhelmed and alienated his audience, and his point would have been misconceived. As it is, Sartre "reaches" us by changing the reaction of the characters in a story we know, and the violence of which we are therefore

Sartre, we must turn briefly to his views on the theatre itself.

In an article entitled "Towards a Theatre of Situations," and elsewhere, Sartre argues for a theatre not of psychologically defined characters, but of actions. For, as we have seen, human existence for Sartre is existence without essence, a "nothingness" which must choose to create itself through its actions. The theatre must reflect this reality. That is, it cannot show a character who, by virtue of his or her "nature," does or does not do certain things, but instead a "simple and human situation, and free individuals in these situations, choosing what they will be." For Sartre, action precedes essence; I do not act because of what I am, rather I am what I do. Thus, he would oppose any attempt to psychologize any of his characters, to define them or analyze their motives. Certainly Orestes himself never explores the reasons as such for his actions; indeed, the only psychology in "The Flies" is that used by Zeus to "explain" to Electra her sins, and it helps seal her defeat. A "situation" for Sartre cannot be drawn from average, day-to-day life, which is unavoidably inauthentic. Instead, the character must create himself in a "moment of choice" which involves the "whole individual." This "moment of truth" Sartre calls a "*limit situation*"—a "situation which presents alternatives, one of which leads to death." For death alone is ultimately irrevocable and serious. Here, murder is the "extreme act" which reveals—in fact, creates—the character of Orestes.[16]

This new notion of what a character is—really, the abolition of "character" in the traditional sense altogether—is Sartre's most important contribution to the modern drama. It is a profound break from what had preceded him. Sartre criticizes Naturalism insofar as it is inherently psychological; "everything is settled in advance," he writes; passions are abstracted from their human contexts—the situation—in order to hold them up for examination, with the result that they are reduced to meaninglessness. Surrealism, too, is essentially psychological; here, human actions are "explained" in terms of the shadowy side of the mind. Sartre, as an existentialist, rejects the notion of an unconscious. Instead, he would bring the "darkness" in man out

wit, a game-player, a tormentor, and a petty magician (76, 96, 71, 119). Political and religious tyranny are one for Sartre; in both, it is humans arrogating power to themselves through mechanisms of guilt and fear and the imposition of external order. The vital optimism of Sartre's play lies in its affirmation that a single man, realizing his freedom, is enough to liberate a city, for he will "infect" it with freedom like a "plague." And, as Zeus himself admits, "Once freedom lights its beacon in a mans heart," even the gods are "powerless against him" (135-6).

We may initially be puzzled by Orestes' decision to leave Argos at the end of the play; should he not stay, and help to build a new social order? In answer to this, we might say first of all that the Resistance, with the exception of the Communists, aimed at liberating France not ruling her, and that Orestes' intention is the same. But, more importantly, his liberating act is not complete without this departure. Through an extreme act of self-direction—the overthrow of all moral order and the murder of his own mother—Orestes moves beyond the possibility of excuse or apology, to fully assume his own freedom. In this, he sacrifices his youth, but it is not enough. To be meaningful, his freedom must be socially committed. His crime earns for him the right to liberate his people, which he does by assuming the guilt for their lesser crimes. In this selfless act, he at last belongs. Thus, in marching pied-piper like out of Argos with the Furies (the flies) in tow, Orestes does not doom himself to death or even to exile,[14] so much as he transcends the despair and the solitude of freedom itself, through the realization of himself through a full social act. This for Sartre seems to be the highest possible human attainment.

Even in the light of all the above, we might still find ourselves at once repulsed by and unclear about Orestes' murders. Even Sartre himself admits it "seems the most heinously inhuman crime."[15] Why, we might ask, does he murder? What is his motive, beyond a feudal revenge that is hardly in keeping with his character? We have already tried to show the significance of Orestes' act; to see further why the question as it is here phrased may not be an appropriate one for

must continue to assume the responsibility of their acts, "even if they have caused the death of innocent persons."[13]

Finally, in the murder of Aegistheus, we see the murder of Bad Faith incarnate. Like the Nazis and collaborators in France, Aegistheus has deliberately established a cult of remorse to maintain his power; he consciously plays upon the fear and guilt of his subjects. Like the watching Dead, he has made each man in Argos "feel, even when alone, that my eyes are on him, severely judging him" (134); as the city's great Other, he maintains the social order. Yet he epitomizes Bad Faith, for beneath this role he plays, he is nothing, an "empty shell" (128); indeed, he has become the part he plays. "For fifteen years I have been dressing a part, playing the scaremonger, and the black of my robes has seeped through to my soul" (127). Or, as he later put it more directly, "I have come to see myself only as they see me" (134). Consumed by this Bad Faith, he has lost the will to live, to resist Orestes.

In Aegistheus, then, Sartre is able at once to satirize the decadent weakness of the Nazi occupation, and to personify inauthenticity and its ruinous effects. It is as both these things that Aegistheus is overthrown. Yet the play does not end with Orestes' murder of the usurper; he must carry his rebellion to Zeus, the god himself. For in this the overthrow is enlarged in its significance. Kings and gods share a "passion for order" (135), as well as a common goal: namely, Sartre holds, ensuring that humans remain blind to their freedom. Thus Zeus hypnotizes man with a "slow dark ritual dance" (134). Yet man, as we have seen, is for Sartre not part of nature, but free. Thus, there is no morality from above, but, as Orestes affirms, "justice is a matter between men, and I need no god to teach me it" (137). Later, he proclaims even more brazenly, "You are the king of gods, king of stones and stars, king of the waves of the sea. But you are not the king of man" (156). With this, he deflates all the superstitious grandeur of the gods, as represented on the stage with breath-taking hollowness via an amplified voice and a backdrop of stars. Indeed, throughout, Zeus' character prepares us for his eventual defeat; this all-powerful god is portrayed variously as a trivial

been free), but he realizes his freedom, with typical Sartrean suddenness, in a moment that evidences the dramatic impact of such a realization. The events which bring about this discovery are themselves significant, and center upon a simple, but symbolically rich and over-determined object: a boulder. In his indecision, Orestes calls on Zeus; he asks for a sign, and light flashes round what Electra calls "that precious stone of theirs" (119), indicating that he should return to Corinth. But instead, Orestes is inspired to reject the stone and the ritual of the Dead that stands behind it, in choosing instead his freedom. The stone, throughout Sartre's work, symbolizes the hard, solid being-in-itself of the object; it is the determinism of natural order, and the myth that man is simply another part of this order, in thrall to the forces of Fate and determinism. "The Flies", through Orestes, stridently affirms an absolute gulf between Nature and human existence. For Orestes is not a stone, but a free man, giving meaning to an absurd existence through his acts. Thus he does not—cannot—follow the command implicit in the light that flashes round the stone.

Thus does Orestes, originally with Electra beside him, embark on a path which leads to what she describes as "an act beyond all remedy" (123); the murder of Aegistheus and Clytemnestra. Quite apart from its "motive," the significance of this act is clear. Orestes must establish his freedom through an act of some weight, for it is only in shouldering the responsibility for this act that he is truly free. Also, if he is to be the "guilt-stealer" for his people (122), he must commit an act greater than that for which they atone; it is only thus that he can adopt their sins, and make the people and the city really *his*.

Orestes loses Electra through the murder of Clytemnestra, his own mother. From the point of view of the Resistance theme we have identified in the play, Sartre might be seen to be condoning here the murder of French collaborators as well as Nazis, as a necessary step towards liberation. Indeed, as Sartre himself explains, it goes even further than this. For the Germans began to shoot two innocent hostages for every Nazi shot by the Resistance; Sartre was saying that the mean of the Resistance

freedom, as opposed to the meaningless freedom that is his at the start, forms the vital point of division, or hinge, of the play. In this moment, near the end of Act I, freedom comes crashing down on his head like lightning, and he is overwhelmed with the vertigo of infinite possibility. A "presence," something "warm " and "friendly," dissolves from Orestes in this instant. When he asks, "what was it that died just now?" Electra interjects, "Philebus—" (120), and this is indeed the answer to his question. For Philebus is the assumed name he has traveled under (as it is the name, also, of a character who argues, against Socrates, that pleasure rather than wisdom is the greater good, in Plato's late dialogue of the same name). Thus it is his mask, his role, his Bad Faith, that dies here. And so, in the chill of the gathering night, he is left to forge his own, true identity, in freedom and in action. He must find his own path, and he sees that this will involve a movement away from the "airy lightness" with which he began; he announces that "I must take a burden on my shoulders, a load of guilt so heavy as to drag me down, right down into the abyss of Argos." That is, the choice of freedom is inextricably bound up with social commitment.

This is wholly consistent with the thrust of Sartre's philosophical position. Consciousness, as we have seen, is not a thing, an object among objects, but a no-thing, nothingness. As such, it is torn from the determinism of objects (of being-in-itself) and projected out into the future; it is pure spontaneity, directed absolutely to what it proposes to be, to what it chooses to make itself. But freedom for Sartre is not meaningful unless it is freedom in the world, in a situation—unless it is accompanied by commitment. This task I face, of forever freeing myself and creating myself anew, is at the core of my *angst* as "being-unto-death", as Heidegger argued, from which I so desperately flee; as Sartre held, it is the heaviest burden, from which I hide myself in Bad Faith. But, if and when one can shoulder this load—really, we might better say, the terrible lightness that is human freedom—it opens up the possibility for true self-realization, and the highest nobility.

Thus Orestes does not become free here (he always has

But there are several more immediate explanations than gender for Electra's collapse. She had dreamed of Orestes' returning, but the reality of it is far different; she seems reluctant to let go of her dreams. She had been sustained by her hatred and with this, her *raison d'etre* gone, she collapses. And ultimately this, too, comes down to Bad Faith. In one of the many foreshadowing speeches in Act I, Orestes says of Clytemnestra's face that it is "like a pleasant garden that hale and storms have ravaged" while upon Electra's he sees "a threat of storm; one day passion will seer it to the bone" (90). And indeed, Electra is transformed in the end into the very woman she had wanted to destroy; like Clytemnestra before her, she is consumed by the guilt of her crime.

This brings us to the very crux of the play. What defeats Electra is her own reflective consciousness—specifically, her imagination of the details of the murder of her mother by her brother, and her failure to face and accept the horror and necessity of this action, completely and honestly. In short, she does not live in her experience simply as it unfolds, but steps outside of herself to attempt to judge, in the name of morality, what they have done. It is here that the Flies—"the Furies ... the goddesses of remorse"—appear and erect a "wall of solitude" around Electra (141, 148), and she is lost to Orestes and to freedom.

Directly opposed to this, of course, is the example of Orestes himself. Orestes plans his crime and does it, without reflection, but mindfully, and with "a clean heart" (133). His is not like the crime of Aegistheus, of the city of Argos, or even of Electra: "a crime that did not know itself" (132), a crime of "frenzy" or passion, alienated from what the consciousness later pretends to be. Thus, Orestes' is not for Zeus a crime that "pays," for it does not enslave anyone in the Bad Faith of guilt or remorse.

This is why Zeus so fears Orestes and his crime. For Orestes sees that responsibility is not the same as guilt, and more radically, he knows the "dark secrets of gods and kings" (133), for he knows that he is free. Orestes' realization of his true

actually accomplish. Electra realizes that her slave status results from her refusal to give in to remorse; she alone seems to recognize that there is an alternative—for example, as she asks of Orestes, concerning the city of Corinth, "They do what they like and afterwards don't give another thought to it?" (87). But she admits of herself that she is weak; she lacks the courage to transform this vision into reality.

And yet, inspired by the eyes of the stranger (Orestes), she does muster of herself one act of stunning courage at the ceremony of the Dead. But Electra's speech and dance there are ultimately, like the ceremony itself, mere rituals; by invoking her dead father Agamemnon, she too appeals to superstition and ties with the past. In defiling the statue of Zeus, even in her laughter, she offers only gestures here, rather than action. Thus, although it comes close to success, ultimately her defiance fails. Electra at least recognizes the root of her error, however; "words are no use" in reaching the people of the city, she sees: "An evil thing is conquered only by another evil thing, and only violence will save them" (113).

Electra's "other" moment of decision, and failure, comes much later in the play, after Orestes has murdered first Aegistheus and then Clytemnestra, their mother. Like the people of Argos, Electra cannot accept the responsibility of the act—the "crime"—she has committed, and as a result Orestes, and in a sense the play, must reject her.[11] Some, following the lead of Wallace Fowley, see the failure of Electra not as Sartre's necessary repudiation of human love and trust in favor of freedom. but as a broader repudiation of her gender, that "announces in 'The Flies' the unexpected theme of misogyny"[12] Certainly one could see the play as presenting an opposition between masculine and feminine qualities: the dependence and intimacy represented by Electra, for example, as opposed the remoteness and isolation of Orestes—a hard and brittle mind.

he tells us. for the benefit of his intellectual grandfather.[9] As a result of this, the young Sartre forgot *himself*—precisely the all-too-human mode of being he later described as Bad Faith. At the core of his phenomenology, Sartre distinguishes between a pre-reflective and a reflective level of consciousness. The Other sees me as an object. Reflecting upon myself, I try to see myself as the Other does; I attempt (in vain) to make myself a being "in itself," an object among other objects in the world. Hence, as Sartre famously described, in general we try to define ourselves in terms of "what" we are—such things as our social roles for example: to *become* the ticket-taker, or the waiter, or the priest. We reduce and objectify ourselves in this way, partly, in order to satisfy the expectations of the Other; but more centrally, for Sartre, it is an effort to escape from the responsibility of freedom. For in truth we create ourselves anew every instant; consciousness *is* nothing, but a becoming. But rather than "live" this existence, with all its vertigo, "over the seventy thousand fathoms of water" as Kierkegaard put it, we flee from it into the dream of solidity and object-hood. Hence the pervasive aspect of "play-acting" in our lives: we are trying to deny the brute reality of human existence; we are "lying to ourselves,"[10] we are being "inauthentic." With one eye on ourselves, constantly redefining our various roles, we never allow ourselves to be what Orestes becomes in the end; free, on the razor's edge of existence, and breathless with the exhilaration and the terror of this freedom.

If, contrary to all we have just said, we were to attempt to pin a label to Electra, it would be the one offered earlier: the spirit of rebellion without the courage to act. To the extent that this is fitting, hers is perhaps the most insidious form of Bad Faith of all. She alone remained unbroken, though sick with hatred through all those years growing up in Argos. She alone recognizes the hollowness of the city's rituals and false piety. And, like all would-be revolutionaries, she pledges to dismantle the corruption and put it to proper use; the wooden statue of Zeus will, she says, "serve to light our fires next winter" (83). She is waiting for a deliverer, and in her early speeches, she foreshadows, in a distorted and romantic way, what Orestes will

Agamemnon was not only by means of their silence, but through an imaginative involvement as well, and the sexual images in which this is expressed point to the primitive depth of this "blood-lust." "The whole town was like a woman in heat," we are told, and Zeus accuses the Old Woman of enjoying "a little tingling itch between your loins" as she heard the screams of the murdered king (70-72). Thus the guilt of the city is expressly a sexual guilt, synonymous for Sartre with the repressiveness of conservative French culture.

Here religion comes to the fore. When the erotically charged vitality of Electra and the unnamed "Young Woman" in the crowd come to the verge of turning the people away form the Cult of the Dead, it is Zeus himself who intervenes; muttering mumbo-jumbo magic, he causes the stone to roll away and the flies to descend. Thus does Sartre represent, rather than merely tell us, the familiar charge that organized religion is too often little more than a servant to the state and the interests of established power. And, lest we be in any doubt, Aegistheus seizes on this show without hesitation: "You have seen what comes of disobeying me. Henceforth you will know better than to misdoubt your ruler" (110). Sartre, as we shall see, believed that we must face reality "head on," and create our own morality in the very heat of this confrontation. Thus, he attacks religion primarily as it stands of the way of this movement into a future of our own fashioning, accepting our acts fully, beyond hope, and without guilt. But, understandably hesitating before the enormity of such a task, we find distraction and awe instead in spectacles and circuses; we lower our eyes and cover our head in the ashes of our Bad Faith.

This notion of Bad Faith, so central to the play, warrants some further consideration—and a good place to begin is with reference to Sartre's personal history. In a harsh self-examination, Sartre describes himself as starting out in life "hypocritical," an "actor who [...] keeps redefining his role." He writes of himself, "I was a good child; I found my role so becoming that I did not step out of it." Everything was for show,

ever-present flies, symbolize the "cult of repentance" that plagues the city of Argos. The people of the Plain keep the city in "quarantine," for fear of being infected with this "pestilence," we are told (91). Under the watching eyes of the Dead, the people become separated, alone; "They can see us, read our hearts, and we are naked in the presence of the Dead." The gaze of the Dead "burns and sears;" it is "stern, calm" and "unchanging as the gaze of eyes remembered," and the people "squirm" under it (104). The people have "laid waste their lives" for the guilt represented by the Dead. But also at play here is what for Sartre is the alienating quality of the gaze of the Other, who sees me as that which I can never be for myself: an object. And what is revealed, also, is an objective truth, stripped of all self-delusion. That is, uniquely empowered, the eyes of the Dead reveal the people dressed in the gaudy masks of their social roles and petty falsehoods—that is, in their Bad Faith.

All the people of Argos participated—at least through their inaction—in the city's great crime, the murder of Agamemnon; and in the fifteen years since, repentance has become institutionalized, public confession a national pastime, a "game" (91). The depth, and the Bad Faith, of this remorse is brought out even in the children. We are told of one boy, "a pretty lad, with flaxen hair," who "always behaves good as gold. Though he's only seven, he never plays or laughs for thinking of his original sin" (72). And, before the ceremony of the Dead in Act II, they are warned to "start crying when you're told," to become "decent" and "God-fearing" (97).

But as Act II progresses, and particularly after Electra enters, dancing, in a flowing white dress, it is not innocent children but vital young women who, for a moment at least, confront the cult of the Dead. This is not unimportant, of course; for the healthy flowering of sexual energy very clearly illustrates the difference between a spontaneous morality, realized through creative acts, and the repressive, guilt-ridden morality of the forces of reaction and collaboration. Further, the crimes for which the people of Argos atone are themselves expressed in explicitly sexual terms. Their participated in the murder of

The attitude we have ascribed to Giraudoux was the official attitude under Pétain and the Nazi occupation. The aim was to destroy the power of the French people to resist, by installing in them a sense of shame and degradation. After the war, Sartre quite openly admitted that "The Flies" was an attempt to "root out the sickness of repentance;" in it, he "tried to show that *remorse* was not an attitude Frenchmen should choose after our country's military collapse."[6] He attacks the notion that France must "atone" for its past sins, and rejects the false "realism" of the day, that saw giving in to the Nazi occupation as the only alternative. The play is unmistakably allegorical; Aegistheus is the German usurper, his wife Clytemnestra, the collaborating Frenchmen, and Zeus the symbol of the false "truth" of Nazi doctrine. Opposed to them are Electra, the spirit of rebellion without the courage to act, and Orestes himself, who embodies the Resistance movement. This allegory embraces the other central themes of "The Flies"; for Sartre, resistance is first of all an individual experience. It was, for the men and women involved, a profound test of their freedom. This test often took the very concrete form of torture, and many of the Resistance fighters passed this test. As Sartre says of them in his play "The Victors," "man was born in their silence." The "ability to resist torture and death" in "total responsibility, in total solitude," is for Sartre the "secret of man," and the "limit of his freedom."[7]

When Orestes begins "The Flies" by uttering a single line, "Listen, my good women" (65), it would likely have been understood as addressed more to the French in the audience, mourning for their lost nation, then to the woman in black on the stage. Certainly the shuttered windows and the general atmosphere of fear and mistrust would have been instantly recognizable to the audience. And so would Orestes' alienation from his city; as Sartre wrote, the Occupation was "lived," experientially, as "a certain way things had of being less ours, more alien, colder, somehow more public, as if an alien look had violated the intimacy of our hearths."[8]

In "The Flies," this gaze of an alien Other sweeps over the city in the form of the "watching Dead," who, along with the

was like joining a secret society"[5] And, in our own times, the core messages remain, I think, deeply resonant still.

It may be helpful to approach this element of "The Flies" from the side of Sartre's biography. As already mentioned, for Sartre, the war and subsequent Nazi occupation of France proved to be the context in which he at last discovered and took up real commitment for himself. In 1940, Sartre was captured by the Germans and sent to a prisoner-of-war camp. There, he became involved in the theatre, and at Christmas-time, wrote his first play, "Bariona, or the Sun of Thunder." Under a thin disguise, the message of this play was aimed quite directly at its audience; it depicts imprisonment as a preparation for action and the realization of true freedom—and freedom itself as essentially revolutionary. In its use of a traditional story as an allegory of the present situation and of deliberate anachronisms, this play very much anticipates what was to be Sartre's next attempt at drama, "The Flies." Sartre eventually escaped from prison, and then applied his crystallizing notions concerning commitment and responsible freedom through an active involvement in the French Resistance.

Sartre's methods in "The Flies" very plainly reference Giraudoux; this is largely what Thody refers to when he criticizes Sartre's "conventionality." But in fact, Sartre is quite deliberate in his imitation of the older playwright. During the inter-war period, Giraudoux was well known for championing French-German *rapprochement*. He was, in a word, a conservative, and (as one would expect) his adaptations of myths were to decidedly different purpose than Sartre's. This difference is perhaps most apparent in his 1943 play, "Sodome et Gomorrah." Here, a man and wife are on trial, each the prosecutor of the other, before the sight of an ever-present God; the city will be destroyed unless a single happy marriage can be found. The implication that France's present situation was a result of internal moral decay, which the people must atone for through the Occupation, is precisely the attitude Sartre attacks in "The Flies"—and the bold-faced mimicry of Giraudoux's dramatic method is no small part of the polemic.

belonging is but an instance. But at the broadest level, for Sartre, it is by means of the social and moral laws and norms which we take up, and which tie us to the past, that we attempt to simulate the "objective" and ordered existence of "things" within the natural world. But of course this effort is sheer pretense and self-delusion, or what Sartre famously termed Bad Faith. At bottom, and for Sartre, inescapably, we are cut off, alone, just as Orestes is. Like him, we can be a part of the order, here represented by Argos, only by recognizing our ultimate separateness, and creating, and authentically taking up, our "own-most" future.

The "natural" or objectified being of things "in themselves," here represented for Orestes by the social order of the city, is epitomized by the passive idiot boy whom Orestes and his Tutor meet at the start of Act I. Here we see an individual denying his own humanness—and, like the city itself, surrounded by the offspring of this Bad Faith: the Flies. Zeus describes the Idiot's situation quite distinctly: "There must be a round dozen [flies] pumping away at each of his eyes, and yet he's smiling quite contentedly; probably he likes having his eyes sucked" (68).Thus the idiot boy also brings out another central theme of "The Flies": Resistance. Indeed, what is the Idiot here but France herself, or any nation under the yoke of tyranny; and what are the Flies if not occupying soldiers, the (Nazi) oppressors? Complacency in the face of injustice, an embrace of false pieties and self-loathing, and yet also the possibilities of freedom and action—and in particular, for Sartre, the passivity of many French towards the Occupation, the cult of repentance encouraged by Pétain and the press, and the active, heroic response of the Resistance, often at terrible cost—are all clearly reflected in "The Flies." Indeed, the play's allegorical evocation of France's historical situation, which somehow passed unnoticed by the German censors, was the central basis of the play's importance and impact when it was first performed in 1943. As the war progressed, the theatre took on an increasingly important role in reasserting the national pride of France, and in bolstering a sense of hope. Sartre was the unquestioned head of this movement; as Beatrix Dussane has noted, "Applauding his plays

For Orestes, commitment, a sense of belonging and self-realization, all are bound up in a single free act, and the responsibility for that act. For the act will be his, and his alone; and through it he will make the people, their flaws and their repentance, also, his. In Act I, he is only beginning to grasp the possibility and meaning of such an act, as is clear from the following, unfinished thought concerning "his" people:

> If, even by a crime, I could acquire
> their memories, their hopes and fears,
> and fill with these the void within
> me, yes, even if I had to kill my own
> mother - - - (82)

The essential solitude of Orestes is emblematic of the human condition for Sartre. We are all ultimately alone, first of all, in our actions, or in the choice to act, and must carry the burden of this freedom alone. And, as we shall see in more depth later. Sartre had little hope that the individual could transcend his or her solitude through an emotional relationship with another person. Finally, for Sartre, one is alone and out of place in the world, cut off from Being by the "nothingness" of human consciousness. That is, like Orestes in the play, human consciousness is for Sartre a lightness, a complete translucency, for it is always and only a consciousness *of* things which are external to it. Human existence is only this consciousness, a nothingness which can strive to "be" only through projects and actions which, as Heidegger emphatically showed, are "owned" and made "one's own," in authenticity. The individual is not an object among other objects, and is not determined as they are by causal factors. Rather, to be human is to be "condemned to be free."

As we shall see, existential freedom is a burden that few of us can face. Like Orestes at the start of the play, we want to acquire weight and substance, we want to belong to the natural world, as one more object in its system of order. For Sartre, this "useless passion" is the universal dream that characterizes the human condition, and for which Orestes' own dream of

implies, of any society. Thanks to his tutor, he has knowledge of the great diversity of "human creeds and customs" (78), but he can feel or live none of them. The social rules and patterns of Argos—the very substance of the city—are not his; as he says, "This is not my palace, not my door. There is nothing to retain us here" (80). And yet he remains drawn to the city, for he knows that it was and should again be his. What Orestes wants to know, he says, is "the feeling of drawing the city around me like a blanket and curling myself up in it" (18). He wants to know the warmth and security of a thoughtless, comfortable sense of belonging.

There are of course many reasons why Orestes is denied the realization of this dream. Indeed, his waking up from that dream is the core of the dramatic action of the play, and we will have more to say of it. In part, though, it is simply his historical position that precludes it; as the returning son of a murdered king, Orestes cannot simply or blindly "belong." But it is also relevant that he is a thinker, an intellectual. His tutor has brought him up into a "smiling skepticism" (77), and congratulates him by saying "you know better than to commit yourself—and there lies your strength" (79). It is from this past that Orestes will free himself when he frees his city, for in this act he will commit himself utterly, and become "real." But at the beginning he is airy, ghost-like, much as the Dead are pictured in Act II; as they are imagined to be, so is he only an observer. There is no hatred in his heart, but neither is there love, for both, he sees, call for self-surrender, and, possessing nothing, he has nothing to give up. Thus, Orestes at the start of the play is an aloof intelligence, alienated from the city and himself.

One might well infer some sort of connection between the intellectual Orestes and Sartre's younger self, a writer in his study, impervious to the gathering clouds of war. Certainly Sartre, in his autobiography and elsewhere, did not hesitate to criticize quite dispassionately his "earlier selves." But the key similarity is that he, like Orestes, did at last come to commit himself, and one of the results or expressions of that commitment was the play "The Flies" itself.

myth. It was used, finally, to disguise, and to give the audience a sense of distance from, some of the problems of modern France.

Sartre had no interest in reducing the potency or the impact of his play on its intended audience, but he was forced to hide certain elements from the Nazi censors. In general, Sartre participates in the classicism of modern French drama for many of the reasons outlined above. Yet it goes beyond mere "conventionality." Sartre takes the form and aspects of the content of the myth he uses, and remolds them, makes them his own. Here, the force that propels the action has been inverted; it is his choice, not Fate, that drives Orestes to his act of violence. Thus, Sartre can justifiably call his play a "tragedy of freedom."[3]

More importantly, Sartre's is the only treatment of the Orestes myth, of which there are many both ancient and modern, in which the hero does not repent of his crimes. By rejecting remorse at killing his own mother, and so, as he insists, accepting fully the responsibility of his freedom, Orestes rebels against what since the ancient Greeks has come to be understood as morality. "The Flies", as if at the timeless mythical root of the human dilemma, sets before us a careful exposition of ethical affirmation and abject horror—and a challenge: can freedom and authenticity triumph over what Sartre has called Bad Faith, "on the far side of despair"? It is upon precisely these themes, and upon this challenge, that our considerations here will focus.

At the beginning of the play, Orestes is already free, but it is a meaningless freedom, without context or commitment. "I am free as air, thank God," he says in Act One, "My mind's my own, gloriously aloof."[4] Orestes at the start is "light as gossamer" (79) and his search for the 'weight' of belonging, and of the responsibility of a truly free action, forms the central movement of the play. (Compare, for example, Orestes' remark to his sister just moments before the play's end: "We were too light, Electra; now our feet sink into the soil, like chariot-wheels in turf." 161) Orestes' freedom at the start is, first of all, that of the stranger. He is the outsider, standing apart from the blind, unquestioning conformity of the people of Argos—behavior all-too-typical, he

Sartre, in the 1940s, was the most notable embodiment of what had become a tradition in France; the dramatist-as-thinker. Like Voltaire and Hugo before him, and such contemporaries as Camus, Sartre embodied the rich interplay between philosophy and literature, and his play "The Flies" well exemplifies what has been called "the play of ideas." And in even his strictly philosophical works—most notable, *Being and Nothingness*, with its famous accounts of ticket takers in the subway, encounters in parks, and of the shame of being caught looking through a key-hole—are by no means lacking in "literary" passages. Indeed, such passages are very often not mere illustrations, but quite plainly the soil from which many of Sartre's key insights arose. In sum, Sartre as a writer always deserves our careful consideration, from a philosophical point of view—and his early drama, as we shall see, is no exception.

Let us begin with what is undoubtedly the most obvious fact about Sartre's play; "The Flies" is a reworking of a classical myth. Orestes, son of the murdered Agamemnon, returns to Argos and to his sister, Electra; there, he takes the life of the usurper Aegistheus, and also that of his own mother, Clytemnestra, who was complicit with Aegistheus in the murder of Agamemnon. Sartre embellishes the story, of course, in important ways, adding for example a plague of flies, and the character of Zeus. But the question remains, why did Sartre chose this particular form for his drama?

For Hobson, the form reflects Sartre's "recent absorption in classical literature," [1] while Thody implies that it is the playwright merely being ?conventional."[2] The latter, while missing the point, is at least closer to a meaningful answer to our question. For in the decades immediately preceding "The Flies", a tradition had developed in France of adopting and renovating classical stories in new works of drama. Works such as Çacteau's "Orpheé" and Giraudous's "Amphitryon 38" exemplify this trend, which owes much to the influence of Racine. It represents a reaction against the melodrama and realism of the *Théâtre de Boulevard*; it was an attempt to reconnect the theatre with its origins, and to recapture the suggestiveness and timelessness of

The Courage of Their Crimes: Contesting the Ethical in Sartre's "The Flies"

Robert Switzer

How am I to live? This question, as Kant reminded us, is one of the most central in philosophy. It is a question that preoccupied Sartre, particularly during the period when his writing achieved its greatest reach and influence, the 1940s. These, like our own, were turbulent times – times that called forth various sorts of extremes in people: the courage and nobility of heroism and resistance, on the one hand, and on the other that sinking into colorless, anonymous functionality that Hannah Arendt so memorably dubbed "the banality of evil." In the face of such extremes, Sartre focused on choice – a simple notion, which he made the core of his philosophy. But, consistent with this philosophy, the question of the *grounds* of choice was anything but simple—a problematic which Sartre did not shy away from addressing. Nowhere is the nature of the ethical problematized and contested more directly than in Sartre's 1943 play, "The Flies."

As drama, "the Flies" remains compelling—but why re-read it in a specifically philosophical context? First of all, let us grant that there are truths about human reality which remain stubbornly irreducible to the stark equations of science, and even to the lucid conceptual frameworks of philosophy. There are, that is to say, truths which are felt and lived more than they are explicitly known by us. For many people, the essence of art is the struggle to express these truths adequately, in their concrete immediacy and ambiguity. But even in literature, we find great differences among individual works in this regard; beside the many which deal more or less narrowly with particular feelings and attitudes, there are the few which more thoughtfully consider the central and recurring issues of human existence. Sartre's "The Flies" is such a work.

its abiding and general relevance.

The fourth, related notion of *responsibility* is both a Sartrean hallmark and a recurrent topic in contemporary ethics. Indeed, so-called "postmodernist" ethics is primarily an ethics of responsibility. and its propelling of Levinas to center stage, I would suggest, renders implicit homage to the Sartrean ethics that haunts this discourse, waiting to be revived as the context becomes more secular.

Finally and in a sense that encompasses the other themes, existentialism is primarily a "*way of life*," a form of what the Greeks called "care of the self" (*epimeleia heautou*). This has always been admitted. In fact, it was occasionally cited as one of existentialism's limitations. But the revival of interest in philosophy as a way of life, encouraged in part by renewed interest in Hellenistic ethics and in part by the writings and lectures of Foucault and Hellenist Pierre Hadot,[31] brings this defining feature of existentialism to the fore. If I may refer to Sartre's quasi antagonist one last time, the Louvain philosopher, Rudi Visker toward the end of a book-length study of Foucault and phenomenology raises the question of "A kind of *existentialization of Foucault*" and responds "And why not?"[32]

So, in addition to the inevitable tributes, conferences, anthologies and the rest that will doubtless mark the centenary in 2005, the thought of Sartre remains as present and as vital as the human condition, *our* condition, which it analyzes and challenges us to own.

---

[31] *See, for example, my SSHR, vol.2, chapter 11, "Foucult as Parrhesiast," and Pierre Hadot, Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates toFoucault, trans. and intro. Arnold I. Davidson (Oxford: Blackwell, 1995).*

[32] *Rudi Visker, Truth and Singularity: Taking Foucault into Phenomenology (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999), 376.*

environment.[29]

This last remark is redolent of Sartre's well-known assertion that we are free, but "only in situation." But again, Sartre has the advantage of the quasi-Hegelian dialectic whereas Foucault is limited to a seemingly endless series of reciprocal relations; limited, that is, to what we might call a "Kierkegaardian" dialectic (one without "mediation"). The nature of dialectical thought, though problematized especially by so-called "poststructuralists," remains a crucial issue.

The second, abiding Existentialist theme is that of *committed* knowledge and specifically, the concepts of committed literature, philosophy and history. Again, this simply restates objections against the positivist claim to value-free knowledge and to what Peter Novik calls "That Noble Dream" in a book by that title describing the ideal of historical "objectivity."[30] This is scarcely an exclusively twentieth-century question, let alone one mired in the nineteenth-century.

Thirdly, we must mention *authenticity*, often described as the sole Existentialist virtue. And here I am pleased to underscore the important work that Ronald Santoni has done on this and the related questions of good and bad faith. This cluster of concepts has become virtually synonymous with Sartrean Existentialism and no one has studied them with greater care, precision, and intellectual honesty than Santoni. That an admittedly nonexistentialist thinker of the stature of Charles Taylor could underscore the importance of "authenticity" in contemporary ethical discussions is testimony to

---

[29] *Michel Foucault, "An Aesthetics of Existence," in Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 197-1984, ed. Lawrence D. Kritzman (New York: Routledge, 1998), 50-51.*

[30] *Peter Novik, The Noble Dream: The "Objectivity Question" and the American Historical Profession, (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).*

To the extent that existentialism reflects the experience of Western Europe in the 1940s, it seems inextricably tied to its own facticity. As Sartre liked to quote from Hegel: it's essence is its history (*Das Wesen is was gewesen ist*). But to the extent that it addresses the human condition (of situation, choice, mortal temporality and the like), its relevance transcends the historical values one attaches to these variables. The drama may shift with the dramatis personae, but what historian Paul Veyne calls the "plot" (*l'intrigue*) remains the same: people trying to make sense of an increasingly complex, threatening and impersonal world.

And so I shall close with five existentialist "themes" that, in addition to the concept of experience, promise to remain relevant in the present century. Though these can merely be cited as we conclude, they raise material for subsequent discussion as they point toward the continued philosophical relevance of Existentialist thought.

First, I would mention the Sartrean concepts of *presence-to-self*' and *being-in-situation.* The former breaks open the Cartesian subject, desubstantializing and thoroughly temporalizing it. The latter relates the subject essentially to its material and cultural history through the dialectic of the given and the taken in any situation. This invites a dialectic of interiorization/exteriorization that is best understood by appeal to praxis rather than to consciousness. It seriously tempers the notion of a meaning-giving, "sovereign" subject which Foucault so strenuously resisted when he insisted:

I do indeed believe that there is no sovereign, founding subject, a universal form of subject to be found everywhere. I am very skeptical of this view of the subject and very hostile to it. I believe, on the contrary, that the subject is constituted through practices of subjection, or, in a more autonomous way, through practices of liberation, of liberty, as in Antiquity, on the basis, of course, of a number of rules, styles, inventions to be found in the cultural

beyond structuralism on his part, it is equally indicative of a return to questions of experience among French philosophers generally. Scarcely a French philosopher, Dutch philosopher of history, Franklin Ankersmit put the matter rather bluntly in an interview when he confessed:

> This obsession with language and discourse has become boring. We've been talking about language for almost a hundred years. It's time to change the subject. Personally I am in favor of the category of *historical experience.*"[28]

Certainly, Foucault's appeal to "experience" does seem to have a wider extension that either language or discourse. And the concept of experience gives a kind of *unity* to an otherwise disparate set of occurrences. But is that unity merely methodological or is it likewise ontological in nature? In other words, is the final Foucault slipping into categories of being despite himself? And if so, how distant is he now from Sartre's existential phenomenology? Specifically, how marked is the difference between Sartre's presence-to-self and Foucault's "mode of relation between the individual and himself," which he calls the "ethical"?

If contemporary philosophers are skittish about returning to philosophies of consciousness, so too was Sartre, as we've just observed. But the concept of experience, which in Sartre's hands plays a role both more extensive and more nuanced than the unblinking eye of being-for-itself as consciousness, is another likely locus for existentialist dialogue with contemporary thought.

A Poststructuralist Mapping of History. In order better to clarify the contrast between Sartre and Foucault on the question of historical intelligibility it was my original intention to entitle the two-volume study, "The Diary and the Map."

[28] *Quoted in Ewa Doma? ska, Encounters: Philosophy of History after Postmodernism (Charlottesville: University of Virginia Press, 1998), 262.*

temporalization. Human reality is temporally extended, which is the reason for the many paradoxical statements that Sartre makes in its regard throughout *Being and Nothingness*. This subject that cannot be an object is, of course, not a transcendental ego as it is for Husserl and Kant. Rather, it is another way of describing the presence-to-self that is the ontological ground for Sartrean freedom and responsibility.[26]

But that vintage existentialist notion of "subjectivity" changed in his later work. By 1969, he insists: "What you call 'subjectivity' in *Being and Nothingness* is not what it would be for me now, the small margin in an operation whereby an interiorization re-exteriorizes itself in an act." And he continues in a manner that Foucault might find attractive: "But 'subjectivity' and 'objectivity' seem to me entirely useless notions today, anyway. I might still use the term 'objectivity,' I suppose, but only to emphasize that everything is objective. The individual interiorizes his social determinations: he interiorizes the relations of production, the family of his childhood, the historical past, the contemporary institutions, and he then re-exteriorizes these in acts and options which necessarily refer us back to them. None of this existed in *L'tre et le néant*" (*BEM* 35)

Again, if we take Foucault as the model of a style of thought that enters readily into the current century, it would help to observe how his use of "experience" maps on that of Sartre. In summary fashion, let me cite Foucault as one of those recent philosophers of the "return to experience." Though I cannot do so here, it can be shown that the concept of "experience is central to Foucault's thought from his first major work, *L'Histoire de la folie à l'âge classique* to the two volumes of his history of sexuality that appeared just before his death in 1984.[27] If this indicates a move

[26] *See SME, 9-13.*

[27] *See chapter 9, "Experience and the Lived," in my recent SFRH, vol.2,*

(using the German but not *le vécu*) of simultaneity (140). In this earlier work, for example, he dismisses our awareness of the "we" as a "purely subjective experience (*Erlebnis*)," having no ontological significance (*BN* 429) It is that wealth which Sartre mines in his multi-volume existential psychoanalysis of Flaubert and his age. Indeed, he once described *The Family Idiot* as a sequel to *The Psychology of Imagination* (*BEM* 46).

Sartre's point in introducing the category of lived experience is strategic. He wishes to "surpass the traditional psychoanalytic ambiguity of psychic facts which are both teleological and mechanical, by showing that every psychic fact involves an intentionality which aims at something, while among them a certain number can only exist if they are comprehended but neither named nor known" (*BEM* 42). The intentionality of consciousness is preserved, the Freudian mechanical "hydraulic" model is rejected, and, again, individual responsibility is defended. But the defense of responsibility, I have cautioned, seems to require that we distinguish comprehension and lived experience from prereflective consciousness as such, a discrimination that Sartre fails explicitly to make in this context.

Now the limit of this presence-absence, in Saretrean vocabulary, is the "self" as presence-to-self. Recall Sartre's assertion that "man is free because he is not a self but a presence-to-self" (*BN* 440; *EN* 516). He describes immanence as "the smallest recoil [*recul*] that can be made from self to itself" (*BN* lxv; *EN* 32). In other words, "subjectivity" in *Being and Nothingness* is another word for the impossibility of a one's being an object for oneself: "I am the one who cannot be an object for myself" (*BN* 241). Ontologically speaking, this "inner distance" is the basis of

---

futility of "sincerity" (63), of the criteria of truth (156), of the existence of the Other (251), of human reality (561), of the human person (568), and of one's fundamental project (570).

Today, the notion of 'lived experience' represents an effort to preserve that presence to itself which seems to me indispensable for the existence of any psychic fact, while at the same time this presence is so opaque and blind before itself that it is also an absence from itself. Lived experience is always simultaneously present to itself and absent from itself" (*BEM* 41-42). "Richness," "opaque and blind before itself," "processes 'below' consciousness"–these are some of the features that "the lived" brings to the unblinking eye of existentialist consciousness such that Sartre can speak of "conscious-unconscious" and "presence-absence" without allowing that this compromises his staunch rejection of the Freudian unconscious. Clearly, some distinctions are called for.

The notion of presence-absence has, in fact, been a feature of Sartrean consciousness since his psychological studies in the 1930s. As I noted earlier, imaging consciousness is paradigmatic of consciousness in general for Sartre. Such awareness "derealizes" its object, rendering it "present-absent" to the imaging subject.[24] That he should characterize the language of (prereflective) comprehension as that of a dream, may sound like Surrealism minus the unconscious but it actually elaborates an old Sartrean thesis. The dividedness that makes it possible to comprehend without "knowing" was already present in *Being and Nothingness.* It occurred in the distinction between reflective and *pre*reflective consciousness. What was lacking in Sartre's previously epistemic notion of "experience" was what we might call the "existential richness" of the later usage.[25] Likewise, he speaks of an *Erlebnis*

---

[24] See SFRH, 1: 214-215 as well as my "The Role of the Image in Sartre's Aesthetic," Journal of Aesthetics and Art Criticism 33 (Summer 1975), 431-42.

[25] Admittedly, Sartre's notion of "preontological comprehension" was already quite broad in Being and Nothingness. There he speaks of a preontological comprehension of being (17), of nonbeing (7), of the

retention of a locus for individual responsibility remains uncompromised.

He repeats that view and elaborates it in an interview given late in life. When asked whether his concept of lived experience does not require that he reconsider his notion of consciousness since it seems at times to be a reply to the Freudian unconscious, he responds:

> It is in some degree a reply to the Freudian unconscious, a way of showing that a host of complex intentions that Freud places in the unconscious can be found in lived experience. That is certainly part of it. It is also the fact that we constantly have in ourselves states that we can understand if we take time, but that we do not understand. These states are full of richness, but they do not yield it. They come and go, there is nothing mysterious about them, nothing unconscious. Simply, they retain and contain in themselves a richness that is undeveloped, that one understands but does not develop. (*Schilpp* 22)

Still, he admits a shift of view: "The conception of 'lived experience' marks my change since *L' tre et Le Néant*. My early work was a rationalist philosophy of consciousness. It was all very well for me to dabble in apparently non-rational processes in the individual, the fact remains that *L' tre et Le Néant* is a monument of rationality. But in the end it becomes an irrationalism, because it cannot account rationally for those processes which are 'below' consciousness and which are also rational, but lived as irrational.

---

understood himself admirably, I am indicating what I call lived experience (le vécu)–that is to say, life aware of itself, without implying any thetic knowledge or [thetic] consciousness. This notion of lived experience is a tool I use, but one which I have not yet theorized" (Interview, "On The Idiot of the Family," in Life/Situations: Essays Written and Spoken, trans. Paul Auster and Lydia Davis [New York: Pantheon Books, 1977], 127-128; Situations 10:110).

and what I would call a total absence of knowledge, but a real comprehension. I distinguish here between comprehension and intellection: there can be intellection of a practical conduct, but only comprehension of a passion. What I call *le vécu*–lived experience–is precisely the ensemble of the dialectical process of psychic life, in so far as this process is obscure to itself because it is a constant totalization, thus necessarily a totalization which cannot be conscious of what it is. One can be conscious of an external totalization, but one cannot be conscious of a totalization which also totalizes consciousness. 'Lived experience,' in this sense, is perpetually susceptible of comprehension but never of knowledge. Taking it as a point of departure, one can know certain psychic phenomena by concepts, but not this experience itself. The highest form of comprehension of lived experience can forge its own language–which will always be inadequate, and yet which will often have the metaphorical structure of the dream itself. (*BEM* 41)

The similarities with French Freudian analysis come to the fore when Sartre continues: "Comprehension of a dream occurs when a man can express it in a language which is itself dreamt. Lacan says that the unconscious is structured like a language. I would say that the language which expresses it has the structure of a dream." (*BEM* 41). This is as close as Sartre comes to explicit acceptance of an "unconscious" level of awareness. Indeed, he introduces the term "lived experience (*le vécu*)" in his Flaubert study as "the equivalent of conscious-unconscious."[23] But the

[23] *"Which is to say that I no longer [sic] believe in certain forms of the unconscious even though Lacan's conception of the unconscious is more interesting.... I want to give the idea of a whole whose surface is completely conscious, while the rest is opaque to this consciousness and, without being part of the unconscious, is hidden from you. When I show how Flaubert did not know himself and how at the same time he*

(although I still use the word a lot), with what I call *le vécu*–lived experience. I will try to describe in a moment what I mean by this term, which is neither the precautions of the preconscious, nor the unconscious, nor consciousness, but the terrain in which the individual is perpetually overflowed by himself and his riches and consciousness plays the trick of determining itself by forgetfulness. (*BEM* 39)

As always, Sartre is intent on preserving individual responsibility. But now the ontological basis of these ascriptions is what we may call the "primacy of praxis." The epistemic and moral ground of such responsibility is "comprehension," which Sartre describes as "the translucidity of praxis to itself" (*CDR* 1:74). So plenty of room is left in this terminology for "bad faith" (for example, the "trick of determining oneself by forgetfulness" or selective recollection) as well as for the play of ideology.[22] Though objective conditions play an increasingly important role in his later thought, he never regards us as the passive dupes of abstract structures and impersonal forces. Even in this more nuanced account, the early existentialist shibboleth continues to hold true: "We are without excuse."

This "translucidity" (as distinct from "transparency") of praxis allows for ideological self-deception, such as the form that infects the "false" intellectual, thanks to a kind of awareness, namely, "comprehension," that is more profound than "knowledge." Where Freudian psychoanalysis invokes the unconscious, Sartrean existential psychanalysis appeals to comprehension. This is most evident in his study of Flaubert. Describing the moments of self awareness that occasionally pierced the fog of self-deception in Flaubert's writings, Sartre observes:

For me, these formulations define the relationship which Flaubert had with what is ordinarily called the unconscious,

---

[22] *I discuss the ability of ideology to dim the clarity of Sartrean consciousness in SME 110, 132-133 and 234 n 18.*

possible even as it resists its totalizing power.[20]

The Return to Experience

Let me turn to another topic that linguistically oriented philosophers have tended to leave for phenomenologists, whether Husserlian or Hegelian, and others, namely, "experience." Recall that Foucault had contrasted his stress on concept with the emphasis on experience that marked the strand in Husserl's thought that Sartre and Merleau-Ponty chose to follow. Sartrean existentialism is a philosophy of consciousness that gradually thickened into a philosophy of experience. Because the notion of experience shows signs of regaining a central place in contemporary French thought, let us see whether Sartre's use of the concept might meet the needs of philosophers in the twenty-first century; that is, in a post post-structuralist age.

A major thesis that I have defended over the years is that Sartre broke the conceptual logjam that had blocked his constructing a satisfactory social theory when he moved from a philosophy of consciousness to one of praxis.[21] Though consciousness remained operative in his subsequent works, it metamorphosed into "lived experience" (*le vécu*), where it assumed functions commonly ascribed to the Freudian unconscious–which he continued to reject. Thus in an interview given in 1969, he admits:

> I do not believe in the unconscious in the form in which psychoanalysis presents it to us. In my present book on Flaubert, I have replaced my earlier notion of consciousness

---

[20] See my Sartre, Foucault and Historical Reason 2 vols., vol. 1, Toward and Existentialist Theory of History and vol.2 A Poststructuralist Mapping of History (Chicago: University of Chicago Press, 1997and 2005), 1:147, hereafter SFHR with volume and page.

[21] See SFRH 1: 75, 125 ff, and SME, 104

our economy more transnational, and our identities more cosmopolitan, the ethical and the political concepts of individual responsibility grow increasingly compromised. And while the image of the solitary drinker in the Left Bank café has come to typify the vintage existentialist of the post-World War II generation, this is but a facet and a phase of the larger picture of existentialism as a living, evolving philosophy of life that is increasingly aware of its social responsibility.

But the current disaffection of intellectuals with historical Marxism carries over into its "totalitarian" tendencies, including the intellectual totalitarianism of "a single cause/explanation for History as a whole," namely, material scarcity and/or class warfare. This may be an aspect of Sartre's later philosophy that will not withstand twenty-first-century scrutiny. Sartre was, arguably, a political anarchist ("libertarian socialist" was the received term in France at the time). Perhaps he should have been more of an epistemological anarchist (recall Foucault's "polyhedron of intelligibility" or Paul Feyerabend's free-wheeling theses in the philosophy of science in the 1960s). If his famous "choice" of rationalities were increased to more than the two he considers, namely analytical and dialectical reason, this could well foster the pragmatic spirit of the current age.

Part of the difficulty is the "dialectic" itself. In its Hegelian-Marxist forms it has not shown itself to be a mere heuristic, a Wittgensteinian ladder that one uses and casts off. Rather than a ladder, these dialectics resemble fly paper or an electric fence that one grasps and cannot escape. Sartre himself has spoken of the need for a more "supple" dialectic and a "dialectic with holes in it" (*NE* 459), those holes being the contingencies of human freedom and the counter-productive nature of the practico-inert. Indeed, in the late '40s, he even speaks of *otherness* as "the true motor principle of History" and as being "broader then the dialectic and encompass[ing] it. The dialectic," he continues, "is one *species* of otherness" (*NE* 56). The very "othering" character of human consciousness, its alterity, he seems to imply, makes dialectic

The upshot of this brief analysis of the Sartrean intellectual is that he resembles Foucault's specific intellectual in the use of his authority in a particular field to counter intolerable social conditions or programs that are not precisely his *métier*. But Sartre's concept does shift into the realm of Foucault's "universal" intellectual when it employs standard Marxist terminology and dialectical reason to effect this commitment. In other words, the committed intellectual of existentialist fame loses much of his appeal when the conceptual framework, the "ideology" if you will, for this project is dialectical.

The Future of Marxist Existentialism

Returning to the title of our essay, can existentialism inherit the historical dialectic in the twenty-first century that various forms of Marxism seemed to have relinquished toward the end of the twentieth? In other words, does the future of existentialism lie in its alliance with philosophical Marxism or with dialectical thinking more broadly conceived? Or must one look elsewhere for its continued relevance?

One matter is clear: Existentialism, if it is to be more than a "coffee-table" curiosity or a romanticized version of bourgeois individualism, requires a social theory and, I would argue, though not here, a social ontology on which to base its claims. To that extent, I believe that Sartre's *Critique of Dialectical Reason*, despite its prolixity, is the underrated vehicle for conveying existentialist insights and values into the new millennium. What I have in mind are its basic concepts such as *praxis*, *practico-inert*, *seriality* and *mediating third*. These serve to preserve individual moral responsibility in the midst of seemingly impersonal, necessary systems and institutions. As our society becomes more globalized,

---

brief remarks of his adopted daughter Arlette Elkaïm-Sartre in Jean-Paul Sartre, Truth and Existence, trans. Adrian van den Hoven (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 83 n.1.

conditions of history advance. This optimism strikes many people as blind faith. Yet for others, it is a risk worth taking once the present situation has become intolerable.

In this respect, I am reminded, of Kierkegaard's famous "leap," which MacIntyre and others have criticized as a form of "criterionless choice." I think they overlook the context in which SK presents this option. Whether it concern the vacillating aesthete facing the moral challenge of Judge William or the anguished Patriarch weighing the authenticity of the command he has just received--the model, I suggest, is not a blind leap or a criterionless choice but a *conversion experience*: an illuminating leap, a criterion-constituting choice. Without getting into the psychology of conversion experiences, whether religious, ethical, political or life-orienting in some other sense (like the experience of "falling" in love?), conversion as criterion-constituting choice is at least a hypothesis worth considering. This suggestion is especially pertinent in view of Sartre's claim in his *Notebooks for an Ethics* that "we can conceive an absolute conversion to intersubjectivity. This conversion," he explains, "is *ethical*. It presupposes a political and social conjuncture (suppression of classes and of the State) as its necessary condition, but [he warns] this suppression is not sufficient by itself."[17] Of course it is not, for a basic thesis of Sartrean existentialism in its later, "Marxian" phase is that "the men history makes are never entirely those needed to make History."[18] Elsewhere, he speaks of such a necessary conversion but admits that such a mass conversion is unlikely.[19]

---

[17] Jean-Paul Sartre, Notebooks for an Ethics trans. David Pellauer (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 407, hereafater NE.

[18] Jean-Paul Sartre, Critique of Dialectical Reason, 2 vols., vol.2 The Intelligibility of History, trans. Quintin Hoare (London: Verso, 1991), 221.

[19] For an account of Sartre's understanding of "conversion," see the

The true intellectual, on Sartre's reading, is the "singular universal," though, as we know from his Flaubert study, not all singular universals are true intellectuals–Gustave himself being a case in point. The true intellectual"incarnates," dialectically speaking, the objective contradictions of his society in a concrete, totalizing action that both raises the consciousness of the agent himself and advances the contradictory situation, if only by exacerbating it, in what Sartre calls an "event." (*Sit* 8:407; *BEM* 251). A blending of Hegelian "unhappy consciousness" and Marxist class consciousness, one can see how an anti-Hegelian like Foucault or a "structuralist" Marxist like Althusser might find this characterization of the true intellectual repugnant.

In appealing to "human life" and criticizing bourgeois humanism, Sartre sets before us an ideal of what the integral human *can* be. It is not an essence to be actualized but the result of a creative choice: "The human universal is *yet to come* [*à faire*]" (*Sit* 8:410; *BEM* 253). When it's a matter of "the city of ends," as he sometimes says, or the realization of positive reciprocity among fully free organic individuals-in-relation, Sartre warns us that no pattern, no recipe for its achievement is possible. The very criterion of success, he implies, emerges from the advent of such a society of freedoms. As he asserts in *Search for a Method*:

> As soon as there will exist *for everyone* a margin of *real* freedom beyond the production of life, Marxism will have lived out its span; a philosophy of freedom will take its place. But we have no means, no intellectual instrument, no concrete experience which allows us to conceive of this freedom or of this philosophy.[16]

Admittedly, he is proposing a gamble, not unlike the Marxian wager that human "nature" will change qualitatively as the material

---

[16] *Jean-Paul Sartre, Search for a Method trans. Hazel E.Barnes (New York: Random House Vintage Books, 1968), 34.*

professional standing to defend determinate human values endangered by his society or the organization with which he is associated. One is reminded of Jonas Salk's pacifism, of Sartre and Russell's Vietnamese "War Crimes Trial," or, for that matter, of Sartre and Foucault in support of the Vietnamese Boat People. Intellectuals using their fame (what Sartre called the "star system") to further the cause of human dignity and social justice.

But let us pursue Sartre's concept of the "true" intellectual to determine what there is about it that is properly "existentialist" and which offends his critics. What he calls the "false" intellectual is a compromiser. This is the person who in the face of an opposing opinion responds "yes, but" or who cautions that "one can't take sides." This ideal of detachment and "objectivity" is a function of analytic reason which, Sartre has insisted since the *Critique*, is bourgeois in its blindness to dialectical relations and hence to socioeconomic class. Exhibiting the well-known category of bad faith, the false intellectual is a kind of "technician of practical knowledge (*savoir*)." As such, he is divided against himself and exists in a state of "unhappy consciousness." As Sartre explains:

> The intellectual is someone who becomes aware of the opposition both within himself and in his society, between the search for practical truth (with all the norms it implies) and a ruling ideology (with its system of traditional values). Although this new awareness must, *in order to be real*, operate in the case of the intellectual, *first and foremost* at the level of his professional activities and functions, it is nothing other than an unmasking of the fundamental contradictions of that society: that is to say, the struggle between classes and within the dominant class itself, the organic conflict between the myths, values and traditions with which it seeks to infect other classes in order to ensure its hegemony.[15]

[15] *Sit. 8:399; BEM 246.*

Sartre counters with an example, namely, the people who built the atomic bomb. They should be called "scientists" (*savants*) but not "intellectuals." Indicating the politico-ethical condition that he ascribes to this term, Sartre explains that they would qualify as "intellectuals" if they left their fields of expertise, made use of the authority their scientific reputations accorded them in order to oppose political actions in terms of other principles that they put into play, and did so "in the name of a system of eminently contestable values that take human life as their supreme norm" (*Sit.* 8:378-79). In other words, the Sartrean intellectual relies on the fulcrum of his particular expertise to move the rock of institutionalized injustice with the normative lever of "human life."

If this sounds suspiciously like the kind of appeal to human nature that Sartre has regularly rejected (that is, the idea of nature as norm), it would be better to liken "human life" to the concept of the "complete human" (*l'homme integral*) that emerges in his Rome lecture as the model for socio-ethical reform.[12] In both cases we are dealing with what I have called elsewhere a "value image" à la Scheler rather than a nomological concept à la Kant.[13] This interpretation resonates better with the major role of imaging consciousness in Sartre's thought.[14]

It is worth noting that Foucault, in describing the "specific" intellectual, uses this very same example, namely, the atomic physicist, specifically, J. Robert Openheimer, who objects to the use to which his work is being put, in this case the building of the atomic bomb, and does so in the name of humanity! In other words, the intellectual for both Sartre and Foucault employs his

---

[12] *See Bowman and Stone, "Dialectical Ethics."*

[13] *See my Sartre and Marxist Existentialism (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 34 ff.; hereafter cited SME.*

[14] *See SME 4-5, 35, 41 and 187.*

address as many questions: What is an intellectual? The function of the intellectual, and Is the writer (*l'écrivain*) an intellectual? The format resembles his famous collection of essays, *What is Literature?* But the content is closer to that of his still unpublished Rome lecture, which was delivered the year before.[10] We find in these lectures to the Japanese the usual existentialist criticism of bourgeois humanism and the characteristic Sartrean appeal to the work of art as the model for nonalienating communication among freedoms. But concepts from his *Critique of Dialectical Reason* such as praxis, class struggle, the singular universal, and dialectical relations themselves now come to the fore.

Drawing from its critics, Sartre arrives at the following common charge against the intellectual: "The intellectual is someone who gets involved in what doesn't concern him and who pretends to contest a collection of received truths and the conduct that they inspire in the name of a global conception of man and of society. But such a conception, these critics argue, is impossible ...because developing societies are defined by the extreme diversification of modes of life, of social functions and of concrete problems" (*Sit.* 8:377). In a word, the intellectual is trying, in Aristotelian manner–or better, in the manner of the German Aristotle–to understand the many through the one, when the preferred mode should be what Foucault calls a "polyhedron of intelligibility."[11]

John Mathews, "A Plea for Intellectuals," (Jean-Paul Sartre, Between Existentialism and Marxism [New York: William Morrow, 1974], 228-285, hereafter cited BEM.

[10] May, 1964. As Bowman and Stone point out, the composition of the Rome Lecture, as it is called, began in 1961 (see Elizabeth Bowman and Robert Stone, "Dialectical Ethics...." Social Text, 13-14 [Winter/Spring 1986], 195-215).

[11] DE 4:24.

would say, the last Marxist."[7]

Aside from being a Hegelian and a Marxist, on this account, what is it that locks Sartre in the nineteenth century? Is it his much-maligned philosophy of consciousness, his lingering Cartesianism? Could it be his fascination with nineteenth-century authors such as Baudelaire, Mallarmé and, above all, Flaubert? Should we cite his multi-volume Flaubert study, which Sartre described as "a novel that is true" but which a French Flaubert scholar recently redescribed as "a true novel"? Or perhaps it's his yearning for "the Revolution" that, arguably, reached its nostalgic flame-out in the "Events of May," 1968? That "shock" (*ébranlement*) has been described as Sartrean social philosophy in praxis. To close but scarcely terminate our list of complaints against Sartre, it has been observed that what is most personally at issue between Foucault and Sartre is their respective conceptions of the intellectual, Sartre propounding what Foucault rejects as the ideal of a "total" or "universal" intellectual and Foucault offering as his alternative the "specific intellectual." Let us examine this last entry into the brief against Sartre more closely, for, in many ways, it distills the other criticisms mounted by the generation of French thinkers that came to the fore in the 1970s and '80s.

Sartre as Universal Intellectual

Sartre formulates his idea of an intellectual in a trio of conferences delivered in Japan in September and October of 1965.[8] Published together as "Plaidoyer pour les intellectuels,"[9] these three lectures

---

[7] *Michel Foucault, interview with C. Bonnefoy, 1966, DE 1:541-42.*

[8] *These are the dates cited in the collections of these lectures in Situations (biblio). 8:455. Michel Contat and Michel Rybalka date them exactly one year later, probably a typographical error (see Writings. Vol.1, 486).*

[9] *Jean-Paul Sartre, Situations 10 vols. (Paris: Gallimard, 1947-76), 8:375-455; hereafter Sit., with volume and page. English translation by*

Another exception to this conspiracy of silence is Foucault, though significantly, most of his sharp remarks occurred during Sartre's lifetime. In a recent issue of the intellectual monthly *Critique*, Robert Redeker notes that the entire first volume of Foucault's four-volume *Dits et écrits*, covering the years 1954 to 1969, "echoes with the thunder of his rivalry with Sartre."[4] While Sartre remains the best known philosopher of the twentieth century (based on opinion poles) and his name a household word, his very popularity–in an assessment all to familiar to academics-- is taken as a sign of superficiality. How can you take seriously someone whose phone number even the charwomen carry with them![5]

Expressing a view widespread among philosophers of the next generation, Foucault, in an interview with Didier Eribon (1981), is recorded as remarking: "the first pages of Sartre's *Flaubert* are unreadable because of five or ten pages on language that were seventy-five years late, ignorant of what linguistics had discovered."[6]

So Foucault closes the door on the kind of philosophy that Sartre had been doing, namely, "existentialism," to encapsulate in a word the object of his disdain. As he puts it in a particularly severe dismissal: "*The Critique of Dialectical Reason* is the magnificent and pathetic attempt by a man of the nineteenth century to think the twentieth century. In that sense, Sartre is the last Hegelian and, I

---

[4] *Robert Redeker. "La dernière peau philosophique de Michel Foucault," Critique, 660 (May 2002), 392.*

[5] *Allusion to the comedy skit on a popular British television show in the 1960s.*

[6] *Michel Foucault. "The Death of Lacan," in Tim Dean and Christopher Lane, eds. Homosexuality and Psychoanalysis (Chicago: University of Chicago Press, 2001), 58.*

and Foucault. On more than one occasion, Foucault mentioned the Husserlian heritage that he and others shared with Sartre and Merleau-Ponty. But he insisted that, whereas the latter pair focused on experience, meaning (*sens*) and the subject, Foucault and his intellectual colleagues looked toward a philosophy of knowledge (*savoir*), rationality and the concept--two schools of philosophical thought separated by a common Husserlian legacy.[2]

I mention Foucault, not only to serve as a foil for illuminating the contrasting work of Sartre but to gain access to a door on Sartre's thought and work that Foucault can be seen to have both closed and later reopened. I take their relationship as indicative of the "official" reading of Sartrean existentialism by the next generation of Parisian intellectuals. Not all, of course, but enough of the Left Bank "nomenklatura" quickly payed Sartre the questionable homage of silence in the decades following his demise. One outspoken exception was Louis Althusser, whose autobiography is especially vitriolic in his dismissal of Sartre:

> I always thought that Sartre, though a brilliant mind and the author of wonderful 'philosophical novels' such as *L' tre et le néant* and *Critique de la raison dialectique*, never really understood anything of Hegel, Marx, or, needless to say, Freud. At best, I saw him as one of those post-Cartesian and post-Hegelian 'philosophers of history' whom Marx detested[3]

---

[2] *Michel Foucault, "La vie: l'expérience et la science," Dits et écrits, ed. Daniel Defert and François Ewald with the collaboration of Jacques Lagrange 4 vols. (Paris: Gallimard, 1994), 4:764; hereafter cited DE with volume and page.*

[3] *Louis Althusser, The Future Lasts a Long Time and The Facts, ed. Olivier Corpet and Yann Mjoulier Boutang (London: Chatto & Windus, 1992), 176. Shortly after, in the same text he describes Sartre "who resembled Voltaire as a philosophical novelist but had the personal intransigence of Rousseau" (178).*

SARTRE AT ONE HUNDRED: A MAN OF THE 19th CENTURY ADDRESSING THE 21st?

Thomas R. Flynn*

We are entering the centennial year of the birth of Jean-Paul Sartre (1905-1980). His death and the huge funeral cortege that spontaneously gathered on that occasion marked the passing of the last of the philosophical "personalities" of our era. Contrast, for example, his departure, which I did not witness, with that of Michel Foucault, which I did: the latter a modest ceremony at the door of the Sâlpetrière Hospital; or even more starkly, his private funeral in the province. The two events exhibit the distinction graphically. Foucault, the most likely candidate for Sartre's successor as reigning intellectual on the Left Bank, exited the institution that had figured in several of his books attended by a small crowd of a couple hundred, admittedly assembled without public notification, on a damp morning to hear Gilles Deleuze read a brief passage from the preface to *The Uses of Pleasure*. Ironically, the message carried a hauntingly Sartrean ring: philosophy as "the critical work that thought brings to bear on itself."[1]

Though Sartre and Foucault shared a common intellectual heritage–both had attended prestigious Lycées in Paris, Sartre almost from the start and Foucault as a young man from the provinces, preparing for the national exams to gain entrance to the Ecole Normale Supérieur to which each was admitted–there was a marked generational difference between them as well as a strong philosophical divergence. As Winston Churchill famously quipped: the British and the Americans are two peoples separated by a common language. A similar remark could be made about Sartre

* *Department of Philosophy, Emory University*

[1] *Didier Eribon, Michel Foucault trans. Betsy Wing (Cambridge: Harvard University Press, 1991), 330.*

ملخص سارتر في ذكري مائة عام علي ميلاده

توماس فلين .. جامعة - الولايات المتحدة(*)

ماهي الخاصية في كتابات سارتر التي تدفع ميشل فوكو الاعتقاد بأنه رجل يسجن نفسه في فكر القرن التاسع عشر ؟

في هذا الإطار أقوم بمراجعة نقد فوكو بشكل عام، وأحاول تحليل (مناقشة)اعتراضين معينين بقدر من التفصيل من حيث تناقض موقفهما من طبيعه ما يسمي بالذكري وتناقضهما أيضا من حيث موقفهما من الجدلية الماركسية-الهيجليه للفهم التاريخي من هنا فأنا أري بان احداهم إسهامات سارتر والتي يندر الإشارة اليها مع الأسف تكمن في الانطولوجيا الاجتماعية كما تم تفصيلها في "نقد العقل الجدلي" وهكذا فانني أنهي البحث بالاشارة إلي خمس مقولات سارترية إضافية ذات أهميه متصله بالجدل الفلسفي الحالي وهي:

1-الوجود - للذات الوجود -في -الموقف أو في الحال. 2- المعرفة الملتزمةCommitted 3- فضيله الاصالة . 4- المسئوليه الحتمية. 5- الفلسفة كونها حياة

(*)هو الاستاذ الدكتور توماس روبرن فلين ، أستاذ كرسي سامويل كاندلر دوبـر للفلسـفة والرئيـس السابق لقسم الفلسفة بجامعه إموري بالولايات المتحده الامريكية دائره تخصصه تتركز حـول الفلسـفة الحديثة ، خاصة الفرنسية ، له العديد من المؤلفات عن سارتر وفوكو و العقل التاريخي"في جـزءان الاول نحو نظرية وجودية للتاريخ والثاني "اطار ما بعد بينوي للتاريخ :سارتر والوجودية الماركسـية" و"تجربـة المادية الجماعية" 1984.

شارك في تحرير عدد كبير من الكتب منها "الجدلية والرواية التاريخية 1993 و "اخلاق التاريخ 2004 له اكثر من ثمانين مقالة وبحث اغلبها حول فكر سارتر وفوكو ، الذي حضر دروسـه الاخـيره 1984 ، يشارك في عدد كبير من الدوريات الفلسفية منها : "الانسان والعالم" التي رأس تحريرها لأكثر من عقديـن من الزمن و "الفلسفة القارية"سلسلة "مناظير حول الفلسفة القارية"

حصل علي عدد كبير من المنح والجوائز الأكاديميه من مؤسسات دانفورت،ليلي،المنحة القومية لدراسات العلوم الانسانية مرتين كرم كأفضل أستاذ لجامعة اموري أعوام 1981،1990،1987،1997.

حاضر في عدد كبير من الجامعات الأمريكية والأوروبية مثل هيلسنكي بفنلندا ساسكس بالمملكة المتحدة ، روترلو بكندا ، أستاذ زائر ومحاضر شرفي ببرنستون والمؤتمر العالمي العشرون للفلسفه ببوسطن وجمعيـة الفينومينولوجيا والفلسفة الوجودية بالولايات المتحدة.

عضو تنفيذي لمجلس ادارة الاتحاد الفلسفي الامريكي ، والاتحاد الـدولي للفلسـفة والأدب ، والاتحـاد الامريكي الكاثوليكي للفلسفة وجمعية سارتر للفلسفة بأمريكا الشمالية التي ترأسها وعضو مجلـس أدارة جمعيه الفينومينولوجيا . و الفلسفة الوجودية بالولايات المتحدة ايضا.

to Egypt. Sartre and Simone du Beauvoir were received by President Nasser. Their dialogue was reported by Mohamed Hasanein. Special Sartre numbers were issued by Egyptian and Arabic periodicals. Al-Adab (letters), Al-Fikr Al-Muasir (Contemporary Thought), Al-Hilal (The Crescent) and Alam Al-Fikr (World of Thought). Zaki Naguib Mahmoud, Edward Said, Abdul Kabir Al-Khatibi and others wrote on various aspects of Sartre's thought. Let me by way of conclusion, quote a few sentences from an essay by Khairi Mansour in the periodical Al-Fikr Al-Arabi Al-Muasir (Contemporary Arabic Thought), volume 3 (1980):

'On reading what Arab intellectuals have to say about Satre, we fell as if it were we who discovered him. Moreover, it is no exaggeration to say that we made him, once he found his way into our shelves. His presence is felt in all aspects of life: in literature, politics, behaviour and intentions. Like the young Swan's Madeleine, in Proust's A la Recherche du temps perdu, the very mention of his name is enough to open up a whole vista down the road of memory. In writing on him we actually write on ourselves.'

Sartre in Arabic Memory

Maher S. Farid

As the SECOND world war was drawing to a close, Arabic thought began to acquaint itself with Jean-Paul Sartre's philosophy. Sartre fought against the Nazi occupation of his homeland, freedom being his motto and lifelong concern. He backed liberation and revolutionary movements in Asia, Africa and Latin America but, unfortunately, stood by the Zionist state in its occupation of Arab Palestine. Sartre's visit to Egypt in March 1967 – a few months before the 1967 war- was, however, a watershed as far asArab attitudes to him were concerned. As he backed, once again, Israel in its war of aggression, it became clear to us that he was not the ally we took him, in our early enthusiasm, to be. The present issue of Philosophical Papers is a revaluation of

Sartre in relation to Arabic culture.

As our part of the world is currently living through wars and suffering from foreign occupation, one is reminded of Sartre's Les Mouches (1943), directed against the vichy government, and rendered in Arabic by Mohamed Al-Kassass. Our present issue is meant for a call for freedom; the freedom of which Sartre was a staunch advocate,and as a tribute to Arab movements of resistance. Liberation, Peace and Progress; these are the goals of our struggle. We believe –as Kant maintained two hundred years ago, and as Sartre reiterated in his L'Existentialisme est un Humanisme (1946) – that Man is the highest value and the ultimate goal of all human endeavour.

Arab scholars andmen of letters who studies in France – Mohamed Al-Kassass and Mohamed Ghonemi Hilal, to mention but a few – got acquainted with Sartre's thought during their stay in Paris. Earlier, Dr. Taha Hussein, doyen of modern Arabic letters, had printed a number of Sartre's essays (in Arabic translation) in his Al-Katib Al-Misri (Egyptian Scribe), a highbrow periodical largely modeled on Sartre's Les Temps Modernes. At a later date. Al-Adab an influential Lebanese magazine made Sartre and Existentialism household words, at least in intellectual circles. On their visit

AORAK PHALSAPHIA

Philosophical Papers
Issue No. 14,2005

All Corespondence and articles should be forwarded to the following address :

Prof . Ahmed Abdul Halim Atteya
Block of Flats no 18 , Members of Staff of Cairo University District , AL – Mabutheen District , Giza , Arab Repablic of Egypt , Telefax 7346918

E- Mail : AORAKPHALSAPHIA@YAHOO.com

E- Mail : INFO@AORAKPHALSAPHIA.com

Web site: AORAKPHALSAPHIA.com